

विश्व चिंतन मंथन

सदो—सवाद	प्रस्तुति—बद्रीनाथ कौल
नीलो—जयपुत्र ने कहा	प्रस्तुति—भुवनाराध
मकियावली—शासक	प्रस्तुति—शशिबोध
शस्त्र साधो—गुलिस्तान	प्रस्तुति—रामकिशोर सक्सेना

सम्पादन डॉ० नीलिमा सिंह



सस्वती विहार



सार्ज

शब्दों का मसीहा
प्रभा खेतान

सत्र शब्दों का मसीहा
(चितन)

सपादन

डॉ० नीलिमा सिंह

प्रथम सस्करण 1985

द्वितीय सस्करण १९८७

प्रकाशक

सरस्वती विहार

जी० टी० रोड शाहदरा

दिल्ली 110032

मुद्रक

सोनी आफसेट प्रिंटर्स

शाहदरा दिल्ली 110 032

मूल्य पैंतीस रुपये

SARTRE SHABDON KA MASIHA Second Edition 1987
Dr PRABHA KHAITAN Price 35-00

क्रम

प्रथम अध्याय	१३
द्वितीय अध्याय	४६
तृतीय अध्याय	८०
चतुर्थ अध्याय	१०३
पंचम अध्याय	१३५
संदर्भ-सूची	१४७

अपनी बात.

सात्र को मभीहा बनने की चाह नहीं थी। वे पूरी आक्रामकता से पहले और आगिरी आदमी बनकर रहना चाहते थे—अपनी समग्रता और एकीकरण में हर आदमी के जीवन का हिस्सा बनकर। वे घरती के बरीब रहना चाहते थे, ताकि धूल के कण को पहचान सकें। उन्हें विश्वास था कि जीवन गदिश में पनपना है और निराशा के अंतिम कगार पर पड़े होकर आदमी फिर से जीना शुरू कर देता है।

विश्व साहित्य में इतनी बेबाक ईमानदारी, प्रामाणिकता की ऐसी गहरी चाह साहित्यकारों में कम ही मिलती है। सात्र ने किसी का सहारा नहीं लिया, न किसी पलायन को स्वीकारा। उनके पास न उनका खुदा था न धर्म सिद्धान्त, न अचेतन का अपराधबोध, न जातिगत संस्कृति का बाध, न पिता, न गुरु—नभी वे कह सके “आदमी बिन्दुल अकेला है और पूरी तरह स्वतंत्र, चूँकि वह स्वतंत्र है, अपनी सारी समावनाओं के साथ वह कोई भी नियम ले सकता है और हर लिए हुए नियम के साथ प्रतिबद्धता उसकी अपनी है।”

सात्र एक लेखक, दार्शनिक, राजनीतिक, सामाजिक अभिकर्ता, मानव मुक्ति के पगम्बर, शब्दों के मसीहा—एक अद्भुत मिश्रण थे। उनका जीवन इस पूरी शताब्दी की सबसे महान्तम बौद्धिक घटना है। ७० वर्ष तक लेखन धर्म निभाने के बाद एक क बाद एक सी डेढ़ा परिवर्तन के घुमावदार मोड़—आरम्भ में कल्पना-सोक में रहने वाले सात्र—बाद में जगत में, जागतिक घटनाओं में, पूरी तरह निमज्जित वे मानव स्वातंत्र्य की आखिरी पुकार थे। उन्होंने आदमी होने के दंड को झला जीवन को पूरी दिलेरी से जिया, तभी वे कह सके—“आदमी स्वतंत्र है किसी भी स्थिति में—वह अपना निर्माता और स्रष्टा स्वयं ही है।” सात्र आदमी

बचाना चाहते थे एक आम आदमी की तरह। वे कहते हैं—“आदमी अन्ततोगत्वा केवल आदमी बन सकता है, मटर, बेर, या बिल्ली नहीं।” आदमी के प्रति उनकी यह अहिम आस्था, यह विश्वास, मानव स्वातंत्र्य के लिए प्रतिबद्धता, उन्हें किसी भी वाद, तन्त्र या व्यवस्था से जुड़ने नहीं देती। व्यवस्था आदमी बनाता है अपने होने के लिए, जीने के लिए और जब यही व्यवस्था आदमी को खाने लगती है, तब उसकी स्वतन्त्र चेतना क्रांति की पुकार करती है।”

व्यक्ति और समाज स्वतन्त्रता और व्यवस्था, व्यक्तिपरकता और वस्तु-परकता आदर्शवाद और यथार्थवाद—सात इस द्वत में नहीं उलझ। वे जीवन को समग्रतर की ओर जाने की एक महती परियोजना ही मानते रहे। अनुभव से अनुभवान्तीत की ओर दी हुई परिस्थिति का अतिगमन करते हुए अनयोन्यायित होते हुए भी व्यक्ति की, समाज और व्यवस्था के दमन से अपने आप को बचा लेने की चेष्टा, सधप में अपने को विनियोजित करना, कभी कोई पलायन नहीं—कला है, तो जनहित के लिए, बौद्धिकी है, तो वह जन की आवाज बने—यही सात का चिन्तन था। इसीलिए सात ने नोबल पुरस्कार नहीं स्वीकारा। नोबल पुरस्कार की इस प्रकार की बुजुर्बाई सबद्धताओं के खिलाफ वे कहते हैं कि यदि कुछ को सर्वोपरि रखा जाये, किसी एक का अभिनन्दन किया जाये, तो अपने-आप में यह त्रमागत विश्लेषण बहुजन का अलगाव लिये हुए होता है। वे उन सामाजिक सम्बन्धों में आमूल परिवर्तन चाहते थे जो अभिजनो का जनक होता है और जन का शोषण करता है। वे प्रतिभाओं के मूल्यांकन यानी ‘रेटिंग’ तथा अभिजन ‘स्टार सिस्टम’ के बिल्कुल विरोधी थे।

दरअसल बुजुर्बा वर्ग बुद्धिजीवियों के प्रति हमेशा चिन्तित रहा है, क्योंकि बुद्धिजीवी वह अजाबोगरीब जंतु है जिस बुजुर्बा समाज ने पदा किया है। बुजुर्बा समाज जानता है कि अधिकतर बुद्धिजीवी मध्यम वर्ग में पदा हुए हैं और मध्यमवर्गीय मूल्यों के बीच पचते बढ़ते हैं। वे उन्हीं सस्कारों और मूल्यों से सस्कारित और पारित रहते हैं फिर चाहे उसकी सारी जिन्दगी पूरे सस्कारों से मुक्ति सघर्ष में ही बया न बीते। बुजुर्बा अपने-आप को संस्कृति का संरक्षक मानता है और स्थापित संस्कृति को ज्यों का त्यों आन

वाली पीढी को सौंप देना अपना परम धर्म समझता है। यही कारण है कि व्यावहारिक काल के ये ठेकेदार सस्कृति की पहरेदारी में लगे रहते हैं। इस पहरेदारी के लिए बुर्जुवा इनाम समय समय पर घोषित किये जाते हैं। इन्हीं पहरेदारों को सत्ता और मंच पर बैठाया जाता है, ताकि वे व्यवस्था की रक्षा कर सकें। ऐसा भी होता है कि कुछ बुद्धिजीवी यथास्थिति की बात नहीं करते। उनकी सोच का पहलू व्यवस्था के खिलाफ होता है। पर बुर्जुवा समाज बड़ी सतकता से इनकी तहकीकात करता है कि अमुक बुद्धिजीवी कहा तक विध्वंसक हो सकता है? इस बात का पता लगाया जाता है और तब एक सुनियोजित ढंग से, बड़ी सूक्ष्मता के साथ इस 'इलीट' बुद्धिजीवी वर्ग को, उसके वातावरण को, नियंत्रित किया जाता है। व्यवस्था के खिलाफ भौकनवाला बुद्धिजीवी अप्रत्यक्ष रूप से पालतू बना लिया जाता है। वह 'इलीट' बुद्धिजीवी सोचता है कि उसके लेखन से समाज के मूल्य बदल रहे हैं, लेकिन यह एक भ्रम है। बुर्जुवा समाज मूल्यों को उसी सीमा तक बदलने की इजाजत देता है जिस सीमा तक इसकी जरूरत है। यदि बुद्धिजीवी का कोई मुहावरा उसके अपने हित में हो, वगैरह स्वार्थ की कोई मुश्किल उससे आसान होती हो, तो बुर्जुवा उसका फायदा उठान में नहीं चूकता।

ये 'इलीट' बुद्धिजीवी सत्ता के खिलाफ बोलते हुए भी सत्ता की भाषा में बोलते हैं। इनकी पीठ धपधपाई जाती है। विनयपूर्वक इन्हें पुरस्कार दिए जाते हैं। किसी सांस्कृतिक अकादमी के पद पर इन्हें आसीन भी करा दिया जाता है। यही बुर्जुवा 'स्टार सिस्टम' है जिसकी नरम बाहों में बंद 'इलीट' बुद्धिजीवी चाहे फिर कितना भी छटपटाए, ध्रुवतारा होन की चाह से मुक्ति नहीं पा सकता। विशिष्टता का मोह उसे सत्ता का सामेदार बना देता है और वह समुदाय को महज एक भीड़ बहाने लगता है।

सवाल यह उठता है कि सात अपने-आप को किस वर्ग का बुद्धिजीवी कहते हैं? बुर्जुवा तो वह भी हैं, उन्हीं मध्यमवर्गीय मूल्यों को लेकर बड़े हुए हैं, उसी भाषा में तमाम जिन्दगी बोलते भी रहे।

सात स्वयं को तीसरे दर्जे का बुद्धिजीवी मानते हैं जो अपने-आप में एक चलता फिरता विरोधाभास है। न वे सत्ता के साथ रह सके, न सर्वहारा

की पुस्तक का जहा तक सवाल है, जो मैं लिख रहा हूँ, मुझे आप एक विगडेल बच्चा समझ लीजिए, जिसे बचाने की काशिश बुजुर्ग बग करेगा। (य विरोधाभास केवल इस बात की जानकारी देते हैं कि हमारा लेखकीय दायित्व कितना अधिक है। इस विरोधाभास की जड़े गहरी हैं और मेरे जीवन का सबसे बड़ा मिशन है इन विराधों को प्रकाश में लाना, सबहारा से सवाद म्यापित करना, उनके अनुभवों का हिस्सा बनना। मैं अपने लेखक होने का दावा अभी तक करूँगा जब तक मेरा यह प्रयास जारी रहेगा, अन्यथा मैं मौन रहूँगा।)

सात की सबसे बड़ी लेखकीय अपील, जो हर प्रबुद्ध पाठक को भी भीतर से आन्दोलित करती है, वह उनके उस कथन की ईमानदारी है। पढ़ने लिखने वाला आदमी चाहे किसी भी बग या सम्प्रदाय का हो, इस ईमानदारी से प्रभावित होता है। सात एक दार्शनिक लेखक थे और एक ईमानदार दार्शनिक की तरह वे हमेशा जीवन के विरोधाभासों के प्रति सचेत रहे। द्वंद्वों का अतिक्रमण ब कर सके या नहीं, यह एक अलग बात है, लेकिन द्वंद्वों और विरोधाभासों के प्रति सजग रहना और अपने शब्दों में उन्हें पूरी तरह व्यक्त करना, बुद्धिजीवी जगत की एक मौलिक ईमानदारी है, जो हम सात में पाते हैं।

'शब्दों के मसीहा' का दम बस इतना ही है। इसे अभिव्यक्ति देने के लिए मैं काफ़ी बड़े शब्दों का सहारा लूँगी

"यह दम ईसा मसीह के कलेजे का बहता हुआ धाब है, जो रोज धोया जाता है और फिर से रोज बहने लगता है। सात इस दर्द को भोगते रहे। जिनके लिए उन्होंने आवाज उठाई, वे सबहारा भी उन्हें गंभीर समझ पाये। चूँकि वे बुजुर्गों का भाषा में बोल रहे थे, इसलिए सदेह की दृष्टि से देखे गये। वे सत्ता के भागीदार मान गये जो वे कभी नहीं रहे।"

और उनकी सम्पूर्ण जीवन-यात्रा एक अकेली यात्रा बनकर रह गई—शब्दों से शब्द तक। बस इतना ही।

१६ सार्धे गणना का मसीहा

दूर जिनम बादायण (१९६६) का जन और तबल तबल मार्टीयर' (१९६६) तथा तिरागम त्रमा त्रिमर पुन दम गण ८० व गण तब प्रवाणि १ पाय। उकी विगत १.१ त्रिगव दो गण तथा वरीय २ ५०० गृष्ट गण म है। पवायट का जयना त्र त्र त्र तीन गण प्रवाणि हुए। मात्र एक प्रगुर उडिनावी तथा मीरग त्र प। अभी भी उन व गरीब-बराय एक त्रिा गण का गण त्र जीवन गण मिमीन द बाउआय त्र रही है।

आनी आत्मकथा यह म म गार अपा बचन का गण बरा है। उ के जीवन की प्रारंभ घटनाओं म ही हम उा गण का बीज का त्र है। पूरि विशिष्टता की पात मात्र म कभी रही गी त्र अपना आम कथा का एक धावत हुए जीवित गण की भाति गा त्र अपा गण का सामने रखा है तबिन इस महान् सत्य की यर दिवि आत्मकथा है जिसमें त्रमागत रूप म कही भी जीवन की घटनाओं का वान नहीं मिलना। जीवन को बालत्रम म रखा की चाह का गान एक बुजुवाजी चाह भर मात रह है। बुजुवाजी विशिष्टता का चाह म मितारा क आकाश मे अपना नाम टाक दत है या फिर त्रिती म्युजियम की दीवारा पर सटकना पसन्द करते हैं—सात की नबर म यह हमेता ही उपशमारपद रहा।

आप बत्पना कीजिय तीन बर्षों म सात की जा अपनी युवा विप्रवा मा के साथ पेरिस के अपने छठी मजिस के मवान म रहत है। मा का साइला बेटा, अपन नाना-नानी की स्वीकृति तथा प्रशसा की वस्तु। प्रताओर जयपोष की कभी नहीं थी वह जनायी जाती। बुजुवा उनका प्रलाप गुनत मा कही और व्यस्त होत तब भी उनके चेहरो पर इस पितृविहीन बच्चे के लिए एक ममतामयी मुस्मान रहती।

सात के नाना चार्ल्स बर्वाईल्डर जमना के लिए फ्रांसीसी सस्वति और फ्रांसीसिया के लिए जमन सस्वति का आदान प्रदान करते थे। प्रतिवध के अपन जमन रीडर का पुनस्तपादन करते थे। पूरा परिवार पूर के इन्तजार मे रहता और जब नाना जी प्रेसवालो को भला-बुरा कहत तब मालक सात उनसे सहानुभूति दर्शाता। फ्रांसीसी और जमन प्रयो रा भरा नाना का वक्ष एक सांस्कृतिक स्मारक था तथा सात उनकी एक सांस्कृतिक

परिसपत्ति । सस्वति उनमें प्रवेश करती है । उसे आत्मसात करके सातों को उसका पुनःसृजन करना था । सात न एक जगह लिखा भी है कि

‘किताबों के बीच ही मेरी जिंदगी शुरू हुई और इसमें सदेह नहीं कि उसका अन्त भी इन्हीं के बीच होगा ।’

अपने नाना के अध्ययन कक्ष के बारे में वे कहते हैं

‘चारों तरफ किताबें थीं । अक्टूबर की शुरुआत से पहले साल में एक बार उन्हें ढाड़ा पोछा जाता था । हालांकि तब तक मुझे पढ़ना नहीं आता था लेकिन उन उभरे हुए पत्थरों की कीमत करना मैं सीख गया था । अलमारियों में इटो की तरह मटी हुई या एक कतार की तरह फली हुई रहती थीं वे पुस्तकें । मुझे लगता, मेरे परिवार की समृद्धि इन्हीं पर निर्भर है ।’

नानी की लडिंग साइब्रेरी एकदम अलग थी । ज्या पाल सात की माँ उन किताबों में से कहानियाँ पढ़कर उन्हें सात को सुनाया करती । सात को आश्चर्य होता, ये किताबें कैसे बोलती हैं । उन्हें भी तो इमी जादुई जगत में जीना था । तीन साल की उम्र में उन्होंने पढ़ना सीखा ।

‘अपने पालने में, मैं हफ्टर मालों की नौ फैमिली लेकर चढ़ जाता । वह मुझे कठस्य हो गयी थी । आधा सस्वर और आधा गूढ़ वाचन’ (डिसाइफर) करके मैं हर पृष्ठ पढ़ता । एक दिन इसी प्रकार आखिरी पन्ना पलटते-पलटते मैं पढ़ना सीख गया । अब मेरी खुशी का ठिकाना नहीं था । उन नन्हीं जड़ी-बूटियों की आवाजें जिन्हें मेरे नाना एक दृष्टि में जीवित कर देते, अब मेरी थीं । मैं उन्हें सुनने वाला था उन प्रवचनों से अपने-आप को भर लेने वाला था, सब कुछ जान लेने वाला था ।’

पेरिस में हर मध्यवर्गीय बच्चे की तरह सात भी छुट्टी बिताना गांव जाया करते, लेकिन उनका यथार्थ रूढ़ गाफ में सात ने घर की छठी मजिल पर पुस्तक के बीच था । उन्होंने लिखा है

‘अपने बचपन की यादा में अपनी मोठी बकूफिया की तलाश करता हूँ । वे कभी भी नहीं मिलती । मैं कभी मिट्टी में नहीं खेलता न कभी पड़ पौधे इकट्ठे किये, न मैंने घोंसले ढूँढ़े और न चिड़िया पर पत्थर पुस्तकें, मेरी चिड़िया, मेरे घासले, मेरे पालतू जानवर, मेरे चेतन्य

सब कुछ थी।”

छ वष की आयु में सात्र ने लिखना सीखा और नौ वष की आयु तक वह अपना लेखक होना स्थापित कर चुके थे। शब्दों ने सात्र की रचना की तथा शब्दों द्वारा ही उस रचनाकार और जादूगर ने वस्तुओं का नामकरण किया। शब्दों के सहारे जागतिक रहस्यों को अनावृत किया।

‘प्रत्येक जागतिक वस्तु एक नाम के लिए मुझ से याचना करती। किसी वस्तु को नाम देने का अर्थ था उसका निराकरण करना, फिर से उसकी रचना करना उसे ग्रहण करना तथा उस आत्मसात् करना।”

इस आधारभूत भ्रम के बिना वे कभी नहीं लिखते थे। सात्र चा_२ जिनका भी बदले हो किन्तु स्रष्टा होने का यह भ्रम उनके साथ सदा बना रहा। यह उनका भ्रम नहीं बल्कि एक निजी सत्य था। वे वाक्या के जाल में जीवित वस्तुओं को पकड़ना चाहते और शब्दों के द्वारा उन्हें प्रभावी रखने का प्रयास करते।

सात्र लिखते हैं कि ‘मुझे वस्तुओं की अपेक्षा विचार अधिक वास्तविक लग क्योंकि विचार मुझमें पहले आते थे और मुझमें वे वस्तुरूप में प्रकट होते थे। मैंने किताबों के बीच जगत को पाया—समग्रहीत वर्गीकृत नामांकित किन्तु फिर भी वे प्रभावी थे और मैंने ही इन किताबों के माध्यम से अपनी अनुभविता को समझा। अतः अपने इस प्रत्ययवाद (आइडियलिज्म) से छुटकारा पान में मुझे ३० साल लगे। (बड स ज्या पाल सात्र, पृ० ३४)

वे फिर लिखते हैं ‘मुझे मेरा भ्रम मिल गया था। एक पुस्तक से अधिक और कुछ भी मेरे लिए महत्व नहीं रखता था। लाइब्रेरी ही मेरा मन्दिर थी और मैं धर्मगुरु का नाती जो दुनिया की छत पर रहता था।” (बड स ज्या पॉल सात्र)।

‘प्रत्येक व्यक्ति का एक अपना स्थान होता है। यह नहीं कि अहंकार वश कोई ऊँचाई पर स्थित होता है। यह वचन है जो उसके भविष्य का निर्णायक होता है। मेरा स्थान पेरिस की छोटी मजिल पर था, जहाँ मैं सबकी छनो को देख सकता था। (बड स ज्या पाल सात्र)।

सात्र हमेशा अकेले रहे। कोई सगी साथी नहीं। बालक सात्र शुरू से बौद्धिक थे।

“लकजमवग की एक बेंच पर अपनी मा के साथ बैठा नन्ही भंगी आखो वाला वह बच्चा अपनी बदसूरती पर खुद से नफरत कर रहा है (वह अपने सवाल करता, आखिर यही चेहरा रोज दण में क्यों देखना पड़ता है ?) इस स्नेहिल जोड़े ‘मा-बेटे’ के आसपास कई लड़के खेल रहे हैं

“उनके साथ खेलोगे नहीं ?” एन मेरी पूछती हैं।

“नहीं।” ज्या पॉल उत्तर देता है।

“मैं उनकी माताओं से पूछूँ कि अपने बच्चों के साथ तुम्हें खेलने दें।”

“नहीं, नहीं”

दृश्य बड़ा विचित्र है, लेकिन इस बच्चे का अपना एक जगत है। रु द गाफ’ की छठी मजिल पर जहाँ वह शासक और सजक दोनों हैं, जहाँ वह किताबें पढ़ता है और रोमांस लिखता है।

शब्दों के सहारे किताबों की दुनिया में रहने वाले क्या यही सात थे, जो आगे चलकर एक सक्रिय बौद्धिक बने और प्रत्येक जन-आंदोलन में शामिल हुए ? उनके ‘अतिरिक्त रूप से’ लेखक होने की इस नियति के बारे में स्वयं सिमोन द बोउआर भी लिखती हैं कि जब १९२६ में वे पहली बार सात से मिलती हैं, तब उन्हें सबसे बड़ा आश्चर्य इस युवक की एकाग्र चिन्तन शक्ति पर होता है। मानो एक शात, किन्तु उम्रत पागलपन में वे अपनी पुस्तक लिखने की तैयारी कर रहे थे।

अपने ‘मेमोरीज आफ ए ब्यूटिफुल डीटर’—डायरी (प्रथम खंड) में सिमोन द बोउआर लिखती हैं

‘मैं खुद भी तो एक लेखक बनना चाह रही थी, किन्तु सात तो मानो लिखने के लिए ही पैदा हुए थे। वे क्या लिखेंगे इसका महत्त्व नहीं था और न ही उनके जेहन में इसकी कोई अनुभव पूरा भूमिका ही थी। वे तो बस सभी चीजों में रुचि रखते थे। प्रत्येक बात की परीक्षा किया करते थे। किसी पूर्वानुमानित सत्य के लिए उनकी स्वीकृति नहीं थी। उन्होंने अपनी जो नोट बुक लिखी थी और हमसे जो बातें की, उनमें एक ऐसी स्पष्ट वैचारिक व्यवस्था की झलक थी, जिससे हम सब दोस्त स्तब्ध थे और, इसके साथ ही इस दार्शनिक परियोजना के समानार्थी उनकी प्रतिबद्धता साहित्य एवं कला के प्रति भी थी। हालांकि उन्होंने खुलकर कभी नहीं कहा,

प्राप्त होन वाली बहसा के दौरान इतना समझ में आन लगा था कि साक्ष साहित्य को जगत का एक निरपेक्ष उद्देश्य जरूर मानते थे।

साक्ष शुरू से वास्तविक जगत से कितना कट हुए थे, इसका विवरण 'सिमोन द बोउआर की डायरी के दूसरे खंड 'द फोर्स आफ सैक्समस्टासज' में मिलना है जिसमें १९३० में साक्ष के साथ बिताये हुए समय का याद रखती हुई वे लिखती हैं कि

'उन दिना हम इतिहास के साथी भर थे। हमारे लिए जगत और उसके हादम हमारी जिन्दगी के मंच की पृष्ठभूमि थे तथा हमारी अपनी समस्याएँ उसकी अग्रभूमि थी।

जर्मनी में हिटलर की प्रत छाया के नीचे ये दाना सलानी घूमते रहते हैं। सोटवर्क पेरिस में—१४ जुलाई १९३५ की 'पाप्युलर फ्रंट' के महान् ऐतिहासिक जुलूस को वे अपन झरोखे से देखते भर रहे। साक्ष नीचे उतर कर मिछिल (जुलूस) में शामिल नहीं हुए। वे दाशनिक् थे जगत से अलगा वित अपनी मानस की दुनिया में राजहस की मार्गदर्शक तैरते हुए। उन दिनों वे सक्रिय कर्मी नहीं थे क्योंकि वे अराजनीतिक थे, इसीलिए 'पाप्युलर फ्रंट' के लिए मतदान भी नहीं करते थे, हालांकि श्रमिक वर्ग के इन आत्मा सना का वे मानवीय गरिमा की सबसे बड़ी अभिव्यक्ति मानते थे। स्वभाव से अराजक और अतिवादी साक्ष हर यथास्थिति के खिलाफ एक विली सहा नुभूति रखते थे और चाहते थे कि बुजुर्ग वर्ग का पूरी तरह से उन्मूलन हो।

वे जानते थे प्रत्येक समाज में लेखक और कलाकार एक आउटसाइडर ही रहता है। शुरू से वे किसी पारंपरिक जीवन शैली को नहीं स्वीकारते। विवाह, परिवार, सम्पत्ति या किसी नियमित पेशे में सलग्न जीवन के प्रति उनमें गहरी उपेक्षा थी। 'सिमोन द बोउआर' से उनका जो घनिष्ठ सम्बन्ध रहा वह बिना किसी पारंपरिक बंधन के केवल आत्मीयता, पारस्परिक सम्मान तथा दास्ती पर आधारित रहा। कबल एक बार शुरू के दिना में जब साक्ष पेरिस के ल हाइ स्कूल में अध्यापक थे और जब सिमोन का तबादला मार्सेल में हुआ तब साथ रहने के लिए वे सिमोन के सामने विवाह का सुझाव रखते हैं।

सिमोन अपनी डायरी में लिखती हैं कि

‘अब तब हमने शादी जैसे सामाजिक बंधन के बारे में कभी सोचा भी नहीं था। हम अपनी निजी जिन्दगी जीना चाहते थे और समाज की इस दगल अदाती के लिए कर्तर्द्धतैयार नहीं थे। हम किसी भी प्रकार के सत्याग्रह (इम्प्ट्यूगनलाइजेशन) के खिलाफ थे क्योंकि इसे स्वीकारने का अर्थ था—हमारी अपनी स्वतन्त्रता का खतरा और चूँकि हम सत्या के खिलाफ थे इसीलिए शुरू से बुर्जुवाओं के भी खिलाफ थे जो सत्याओं के जनक और पोषक होते हैं। हमें यह बात बड़ी सामान्य लगी कि हम अपनी व्यक्तिगत जिन्दगी के बारे में अपना निजी नियम लें।’

सिमोन पठान मार्सेन चली जाती है और सात पेरिस में रह जाते हैं। सिमोन दो वीडियो के अपने शब्दों में

‘मानवीय रिश्ता को हमेशा यानी निरन्तर विकसित होना पड़ता है। रिश्ता का कोई अनुभव निरपेक्ष सब नहीं हुआ करना। यह कभी भी संभव नहीं।’ कम-से-कम पारस्परिक मूल्यों एवं नतिकता को उनके ये शब्द नकारते हैं।

१९३२ से १९३७ के दौरान वे अलग अलग रहे—सप्ताहान्त साथ बिताते हुए गर्मी की छुट्टियों में साथ घूमने जाते हुए। १९३७ में जब वे दोनों पेरिस में व्यवस्थित हुए तब एक ही मकान के दो अलग-अलग माला पर रहते हैं। दोनों के लिए अपना अपना स्वतन्त्र विकास ज्यादा अर्थ रखता है।

व्यवस्था के प्रति अराजक, आक्रां, विद्रोही १९३० के सात का वर्णन इसी शब्दों में किया जाता है—उनमें था एक बौद्धिक समय परिवर्तनवाद। यह जो बाद में उनका अराजनीतिक नजरिया बदलता है जब वे यूरोप के क्षितिज पर ‘फासीवाद’ के नाले बादलों को मड़राते हुए देखते हैं। उनके दोस्त पॉल निज़ा, जो कि एक साम्यवादी लेखक थे, सात के ऊपर एक टिप्पणी लिखते हुए इन दो शब्दों को कहते हैं

‘युवा दाशनिक अब दर्शन के महाप्रयाण पर अपना लेख लिख रहा है।’

किन्तु क्या यह अराजक बौद्धिक इतिहास से निलिप्त रहे ?

सिमोन अपनी डायरी में लिखती हैं

“हम कॉफी हाउस में गयी, हमने दो गिलास बियर का आदर दिया, घटन वाली घटनाओं के प्रति पूरी सहानुभूति रखते हुए भी हम अभी अपने लिए जीना था। हमने सोचा कि यदि हम गोदी में दूर होते, तो हड़ताल में जरूर हिस्सा लेते, किंतु आज की स्थिति में केवल उनके द्वारा किया गया आन्दोलन के हम पश्चात् ही हो सकते हैं।”

प्रश्न उठता है कि ‘व्यक्तिगत स्तर पर सात के लेखन का प्रारम्भ बिन्दु कौन सा था ? के अपने लेखन के द्वारा किस निर्वाण की खोज कर रहे थे ? सात शुरू से ही एक सुरक्षित माहौल में बड़े हुए थे, भूय को उन्होंने कभी महसूस नहीं किया था किन्तु समय की ललक भी उनमें नहीं थी। पैसा और महत्वाकांक्षा इन दो मुद्दों पर उन्होंने अपने जीवन में कभी एक क्षण भी नहीं सोचा। अतः ‘वड्स’ के बच्चे में हम पाते हैं—लेखन के प्रति एक मौलिक चुनाव। उस लेखक बनना है यही उसकी नियति है।

सात स्वयं लिखते हैं ‘मेरी सबसे बड़ी जरूरत थी कि मैं खुद को बचा लूँ। मेरे पास कुछ भी नहीं था न मेरे हाथ में और न मेरी जेब में, मेरे पास केवल मेरा विश्वास और मेरा नाम भर था।’

१९६३ में सात लिखते हैं कि वे अब लम्बे दुस्वप्न से जाग चुके हैं। वास्तविकता के जगत में उन्होंने पुनः प्रवेश किया है। नाद, ध्रुम, अपने प्रति मोहासक्ति ‘व्यक्तिगत जीवन में व्यामोह है, किन्तु लेखन के द्वारा निर्वाण की ललक भी है। छठी मजिल पर रहने वाला केवल घरो की ऊपरी छत परानी वास्तव की सतह को देखने वाला—जमीन नहीं वास्तविकता नहीं—यही सार्व आग चलकर अपने जीवन का प्रत्येक दिन नव जागरण की तरह लेते हैं। सात अपने अस्तित्ववाद को मानववाद की समझा देते हैं।

उनके जीवन की शुरुआत अवास्तव से सबरेज जरूर है, किन्तु उसके बाद उनकी ज्वेली जिन्दगी दैनन्दिन घटनाओं की सक्रिय भागी के जुलूस में शामिल होती है। वे अपने अतीत के आदर्शवाद से मुक्त होते हैं उस बच्चे की भागी से परिचय पाते हैं जो लेखन के द्वारा मानव मुक्ति का सपना देखता है लेकिन क्या सचमुच अपने इस भ्रम से उन्हें मुक्ति मिलती है ? जसा वे कहते हैं “मैं अब भी लिखता हूँ, लिखना मेरी एक आदत है।

आप अपनी किसी मनोग्रंथि से छुटकारा पा सकते हैं, किन्तु अपने-आप से नहीं।"

वे बदल नहीं पाये हैं, किन्तु बदलने की चाह है। अपना यह विरोधाभास वे जानते हैं और इसे जीवन के अन्तिम दिनों में सुधारते भी हैं। लेखक होन का दद और घटनाओं का स्वतन्त्र अस्तित्व, वैचारिक चेतना तथा अमोघ वास्तव, इन दो के बीच की दूरी, मानव चिन्तन तथा जागतिक वस्तु के बीच की दरारें। सात का सारा जीवन इन्हीं दरारों को पाटने में लग गया। आइये, इसी प्रारम्भ बिन्दु में उनकी दार्शनिक, साहित्यिक एवं राजनीतिक कृतियों पर नज़र डालें।

आदमी दुनिया में जन्म लेता है, उसका एक मानस होता है उसकी सोच, उसका चिन्तन, जो कि जगत में, जागतिक वस्तुओं में सम्बंधित है। शरीर एवं इसकी इंद्रियां वे उपकरण हैं, जिनके द्वारा व्यक्ति जगत में विनियोजित है। इस तथ्य के लिए किसी प्रमाण की आवश्यकता नहीं। यह हम सबका सहज अनुभव-गम्य बोध है। दशन का केन्द्रीय मुद्दा यह रहता आया है कि पहले कौन अवस्थित है? यानी तात्त्विक विश्लेषण में कौन प्रमुख है?

या जगत हेतु है चेतना का? या फिर चेतना जगत का निर्माण करती है? मात्र को देकार्त का बुद्धिवाद विरासत में मिला था। देकार्त कहते हैं 'मैं सोचता' इमीलिए मेरा अस्तित्व है, मैं प्रत्येक जागतिक घटना पर सदेह कर सकता हूँ, किन्तु अपने अस्तित्व पर नहीं जिसके द्वारा मैं यह सब चिन्तन कर रहा हूँ। अतः मेरी सोचने की प्रक्रिया से मेरे चिन्तन के द्वारा मेरा अस्तित्व आकार ग्रहण करता है।"

सात भी इसे मानकर चलते थे कि मेरा एक 'मैं' है यानी ईगा जो चिन्तन का कार्य करता है, किन्तु यदि हम दूसरों का स्थान का सिद्धान्त मानकर चलें और वाक्याणा को लघु कोष्ठक में रखें, तो पीछे लोटते हुए एक ऐसे प्रारम्भ बिन्दु पर पहुँचेंगे जहाँ हमारा चिन्तन शुरू होना है। यह प्रारम्भ-बिन्दु हम किसे मानें 'ईगो को या फिर 'ईगो' किसी शुद्ध चेतना को? मैं सोचता हूँ—इमीलिए मेरा अस्तित्व है वाक्य, व्यक्ति की चेतना के दो विभिन्न स्तरों का घना

सोचता हूँ, किन्तु अपने इस सोचने की प्रक्रिया के बारे में भी सोचता हूँ और फिर इस सोच के बारे में भी सोच सकता हूँ। यदि हम अनवस्था के दोष (इन्फिनिट रीग्रेशन) के ब्यूह में न पड़ें तथा अपने सहज अनुभव से काम लें तो एक बात जरूर समझ में आयेगी कि हमारी सोचने की इस प्रक्रिया का सदम हमारे अपने अस्तित्व में है। चिन्तन का प्रारम्भ बिंदु अस्तित्व में है—यह मैं हूँ मेरा अस्तित्व है, जहाँ से सोचने की प्रक्रिया उद्घाटित होती है।

सात्र देकार्तें तथा बाण्ट की उस लम्बी परम्परा को अस्वीकार करते हैं, जो यह कहना चाहती है कि चेतना वास्तव से पहले अवस्थित है। इसका विश्लेषण करने से पहले हमारे लिए यह जरूरी हो जाता है कि हम यह जानें कि चेतना का सार-तत्त्व क्या है। सात्र कहते हैं 'यह अवधारणा अपने-आप में गलत है क्योंकि अस्तित्व वास्तव के ज्ञान में पूर्व-कल्पित (ए प्रायोरी) रूप से निहित रहता है।

उदाहरणार्थ जब हम पेड़ के अस्तित्व के बारे में चर्चा करते हैं, तब पेड़ का होना, न तो उस पेड़ की चेतना है और न ही उसकी अर्थवत्ता। हम पेड़ को चाहे जितने भी व्यापक रूप से समझने की चेष्टा करें, किन्तु पेड़ के अस्तित्व को हमारा यह समझने का प्रयास, पेड़ के बारे में एक सम्पूर्ण अभिज्ञान कभी नहीं हो सकता। अतः वस्तु के मूल में उसका अस्तित्व विद्यमान रहता है। ज्ञान उस अस्तित्व पर आधारित है, जो स्वयं अपने आप में ज्ञान नहीं है।

सात्र कहते हैं, घटना का अस्तित्व उस घटना में या उसके ज्ञान में न्यूनीकृत नहीं किया जा सकता। ज्ञान का सन्दर्भ हमेशा ज्ञाता के अस्तित्व से होता है। ज्ञाता का अस्तित्व क्या है?—यह वह चेतना है, जो ज्ञान प्राप्ति के समय अनुभूत होती है।"

हम यह जानते हैं कि चेतना हमेशा लक्ष्यो-मुख होती है। जब हम प्रश्न करते हैं कि चेतना क्या है? तो जैसा कि हुसैल का प्रत्युत्तर है, 'विषया पेक्षी चेतना सदब किसी वस्तु की चेतना होती है। उसके अनुसार सभी चेतन क्रियाओं का मूल स्वरूप विषयो-मुख (आब्जेक्टिव) होने की वजह से प्रत्येक विचार किसी वस्तु का विचार होता है प्रत्येक स्मरण तथा प्रत्येक

देने के सिद्धान्त के विरुद्ध हेडेगर ने विषयी को जगत में स्थित सत्ता के रूप में प्रतिपादित किया। सात्र का लक्ष्य चेतना का उस रूप में अध्ययन करना था, जिसमें कि वह वस्तु जगत में लीन होती है।

जसा कि हमने पहले लिखा है कि सात्र चेतना से पहले अस्तित्व-सार के अस्तित्व की बात करते हैं। इस सिद्धान्त का सबसे प्रभावशाली वर्णन सात्र ने अपने मशहूर उप-यास 'नौसिया' में किया है। उप-यास का नायक रोन्वेता, अस्तित्व की वास्तविकता का अपने चारों ओर अनुभव करता है। वह अपने को वस्तुओं के अस्तित्व से घिरा हुआ पाता है। वस्तुएँ बिना किसी अपेक्षा के उसके विचाराएँ एवं भावनाओं से उदासीन, मात्र विद्यमान होती हैं।

'अभी-अभी मैं म्युनिसिपैलिटी के पाक में था। पेड़ की जड़ें मेरे सामने धरती तक फली हुई थी। मुझे यह भी याद नहीं रहा कि ये जड़ें हैं। शब्द चुक गए हैं और उनके साथ वस्तुओं के अर्थ भी। मैं काली गाँठ के समूह के साथ बठा हुआ था। कुछ झुका हुआ सिर नीचे किया हुआ। वह चीज एकदम स्थूल थी और मुझे भयभीत कर रही थी और तब मुझे अचानक अस्तित्व का आभास हुआ।

मेरी सास रक गयी। अब तक मैं कभी सोचा भी न था कि मेरे होने का अर्थ क्या है? मैं अर्थ लोका की भाँति था। उन्हीं की तरह कहता था कि समुद्र हरा है और यह सफ़ेद चीज एक समुद्री पक्षी है, किन्तु मैं यह अनुभव नहीं किया था कि समुद्री पक्षी एक अस्तित्ववान पक्षी है। अस्तित्व अपने-आप को छिपाता है किन्तु वह हमारे चांगे आर है। वह हमसे है वह ही है। जब मेरा विश्वास था कि मैं उसके बारे में सोच रहा था तो सम्भवतः मैं कुछ नहीं सोच रहा था। जब मैं वस्तुओं के संबंध में सोचता भी तो भी मैं उनसे मीला दूर था। यदि कोई मुझसे पूछता कि अस्तित्व क्या है तो मेरा उत्तर होता कि वह कुछ नहीं है। वह एक रिक्त आकार है जो बाह्य पदार्थों पर बिना उनके स्वरूप को बदले हुए प्रयुक्त होता है और तब तक अकस्मात् वह (अस्तित्व) मेरे सम्मुख आ गया—दिन के प्रकाश की भाँति सुस्पष्ट, अस्तित्व न यथापक अपना पर्दा हटा दिया। अमृत कीटि के रूप में इसका निर्दोष आभासी रूप विलुप्त हो गया। यही वस्तुओं का द्रव्य है

जड़ अस्तित्व से नहायी हुई है।"

सात्र का कहना है, दशन ने अस्तित्व की अवहेतना की है। हमें सार-तत्वों की खोज न करके मानवीय वास्तविकता का अध्ययन करना चाहिए। वे मानव चेतना को ही अस्तित्व व्यञ्जक घटना-विज्ञान (एक्जिस्टेंशियल फेनोमेनॉलोजी) का प्रमुख विषय मानते हैं। प्रश्न उठता है कि मानव चेतना प्रथमतः क्रियाशील चेतना है या कि 'एक' ज्ञाता-रूप चेतना? अतः घटना-विज्ञान का प्रमुख विषय मानवीय व्यवहार है ज्ञान नहीं। ज्ञान भी मानव व्यवहार का एक प्रकार ही है।

अस्तित्व है, अस्तित्व अपने-आप में है अस्तित्व जो है वही है। अस्तित्व अपने में इतर किसी अन्य का संकेत नहीं करता बल्कि चेतना निरन्तर अपने से इतर का संकेत करती हुई स्थित होती है। अस्तित्व का यही स्मूल, नग्न और वास्तविक रूप रोकवता के मन में नौसिया' उत्पन्न करता है।

वह कहता है "मैं आश्चर्यचकित नहीं था। मैं यह अच्छी तरह जानता था कि यह जगत है। जगत जो अपनी पूर्ण नग्नता के साथ अचानक मेरे सामने प्रकट हुआ था और जिसकी विशाल वेतुकी सत्ता के सामने मैं अभिभूत था। यह अचानक कहा से प्रकट हुआ? जगत प्रत्यक्ष जगह विद्यमान था, मेरे आगे-पीछे सबत्र, किन्तु इसकी कोई अवस्था नहीं थी। वही कुछ भी नहीं था, कुछ भी नहीं। ऐसा कोई क्षण नहीं था जब यह कहीं विद्यमान न हो। मुझे इसी लिए इस बहते हुए लावे से वितृष्णा हो रही थी, जिसके अस्तित्व का कोई कारण नहीं था। जवस्तु की कल्पना करने के लिए पहले जगत में होना आवश्यक था। मैं चीख पड़ता हूँ 'यह कैसी गंदगी?' और, मैं अपने में चिपकी हुई इस धूल को झाड़ फेंकना चाहता हूँ, किन्तु यह इतनी ज़ारो से मुझसे चिपका हुआ है और दतना अधिक, ढेर का ढेर यह अस्तित्व, बिल्कुल अपरिमित। मैं इस अन्तहीन बोरियन के बाज़ तने दबा हुआ बिल्कुल घुट रहा था।' (उपमास नौसिया)

रोकवता जागतिक वस्तुओं के बीच घिरा हुआ उनसे छु चाहता है, लेकिन हर ओर अस्तित्व उसे घेरे हुए है। यह अस्तित्व

का कोई कारण ढढना चाहता है किन्तु उसे कोई कारण नजर नहीं आता। एक चिट और ऊँच। उस मितली आती है। तब क्या रोक्वेता अपने अस्तित्व का अंतिम सत्य पा सकेगा? इसकी अनिवार्यता हासिल कर सकेगा?

अस्तित्व के विवरण हेतु सात जिन शब्दों को प्रयुक्त करते हैं, वे तीन वर्गों में हैं (१) आकारहीनता (२) उद्देश्यहीनता, (३) सदिग्धता अथवा अनिश्चितता।

आकारहीनता—वस्तु यह वदन गति पकड़ने, हमारे ऊपर छा जान की धमकी देती है। वह गीनी मिट्टी सेई की तरह है शिथिल और फूली हुई। जसा कि चित्पणा या उबकाई के दौरान रोक्वेता अपनी मन-स्थिति का विवरण प्रस्तुत करता है—वह आकार छो देती है हर तरफ सत्वाव डालती है व्यवस्था और निरन्तरता को नकार देती है। नीचे की अव्यवस्था को वह देखता है—पेड़ की जड़ पक्क का गेट समुद्र का किनारा पास—वह सब जो गुम हो गया वस्तुओं की विविधता, उनकी व्यक्तित्वता केवन आभास बाह्य आवृत्तियाँ एक बारीक परत। यह परत पिघल गयी है। एक कोमल विरल राशि बची है अव्यवस्थित अनावृत, भयावह अश्लील निगवरणता है यह।

अस्तित्व अधोहीन है अन सतही है। अस्तित्व रखन का कोई कारण नहीं किसी का उद्देश्य नहीं किसी की जरूरत नहीं। जगत में सब कुछ अधोहीन है यदि कोई मानवीय उद्देश्य का सिलसिला नहीं जो वस्तु को अध आर क्रियाशीलता देता है, तो कोई प्राकृतिक या स्वर्गिक योजना भी नहीं, जिसे प्रारंभ होकर वस्तुएँ एक अर्थ पाती हो या जगत में अपना स्थान पानी हा। मात्र कहते हैं

हम अस्तित्वधारी चीजों का कारण पदा होते हैं दुबलतावश पिसटती रहनी है और सुविधागुस्तान मर जाती है।"

अस्तित्व का तीसरा पहलू सदिग्धता अथवा अनिश्चितता है। वस्तुओं को उनकी सक्रियता से अनग करने का अर्थ यह है कि उनकी सक्रियता के पीछे कोई मानवीय प्राकृतिक या नैतिक व्यवस्था नहीं है। वस्तुएँ ही अस्तित्व में आ जाती हैं, कुछ भी हा सकता है। घटनाएँ एक-दूसरे के बाद या ही घट जाती हैं।

यह स्पष्ट है कि नौसिया की घटनाएँ मात्र मात्र के मनावज्ञानिक लेखन से भिन्न हैं, फिर भी १९३० के उत्तरवाले के साथ के सारे लेखन की थीय एक ही है। अस्तित्व मूलतः बाधक है जगत भिन्न हो या वेतुवा, हम इससे पलायन की बात पर प्रलोभित रहते हैं। कपना और भ्रमा द्वारा हम हम वेतुवेपन का व्यवस्थित करने की कोशिश करते हैं। अयथार्थ जीवन पर अनिवायता और अयमयता का आरोपित खनरा सिर्फ इसीलिए उठा सकत है कि य हमारी खुशफहमी में उदभन है। तब रायवता के सामने गूढ़ समस्या आती है—किम प्रकार अपनी विनयणा नौमिया पर बाध पाय और भ्रमा के बिना जीवन में मध्यम का पुनर्स्थापित करें? पुराने विश्वास, पुराने प्यार, पुरानी जादूत सत्र खतम हो गये हैं। वह कैसे में अबेला सगीत मुन गहा है

“ही में से किमी दिन

मुम मरी कमी महसूस कराम

‘अभी-अभी मेरी विनयणा गायब हो गयी है। जब ग्रामासी को चीरती हुई सगीत की आवाज मुझे मुनाई पड़ी, तो मुझे लगा कि मेरा शरीर दूध हुआ है और अब नौमिया—उबकाइ गइ में हो गयी। अजायब इतना दुःख, प्रतिभावान बन जाना अमहनीय था। उम समय सगीत पल्ले हुए पानी के साथ की तरह उफन रहा था। अपनी धातुमय पारदर्शिता में वह दृश्यीय घनिष्ठ समय की दीवारा का रोदकर कमरे में भर गया है। मैं सगीत में हूँ।’

रायवता के सगीत विवरण से पता लगता है कि क्या हो गया है

काई गीत नही स्वर नही ग है झटका का सिरसिस्ता।

नहीं चाहिए। एक कठोर व्यवस्था उन्हें आराम

अस्तित्व में आने का समय दिये बिना ही उन्हें

भी करता है। व दौड़ लगात है आग बरत है।

थप्पड़ मारन है फिर नष्ट हो जात हैं।

‘कना समय में बाहर है भीतिव’

में परम्पर जुड़े और व्यवस्थित होत हुए भी

का परिणाम होता है और आन वाल

गायब हो जाता है। एक अस्वाभाविक अनिवायता से गीत आकार ले करता है।" रोक्वेता कहता है

इस संगीत की अनिवार्यता इतनी अधिक है कि यह अपरि सगता है, उसमें कोई बाधा नहीं डाल सकता। इस काल में ऐसा कुछ जिसमें जगत बंधा है।' रोक्वेता अनुभव करता है

यह अस्तित्वहीन है एक सतापन भी है, अगर मैं उठकर उस रिक्त को दो हिस्सों में तोड़ दूँ तब भी मैं उस तक पहुँच नहीं पाऊँगा। वह है—किसी वस्तु, आवाज वायसिन के स्वरों से परे है। अस्तित्व की पर-दर-परत में उसने स्वयं को बड़ी ही दबता से छिपा लिया है और आप उसे पकड़ना चाहते हैं तो आपको अथहीन अस्तित्व मिलेगा। उनके पीछे है मैं तो उसे सुनता भी नहीं मैं ध्वनियाँ सुनता हूँ हवा व्याप्त इसके स्पन्दना को जो इसे अनावृत्त करते हैं।

उपमास का अन्त अब अवश्यभावी है लगता है कि रोक्वेता अस्तित्व की अनिवार्यता के लिये कला की ओर उन्मुख होगा, लेकिन ऐसा नहीं करता। वह अपने जीवन की अस्पष्टता उसके वेतुवेपन की विजय पाकर कला को अपनी एकमात्र राह नहीं बना पाता। हम अपेक्षाएँ गलत साबित होनी हैं क्योंकि कला अस्तित्वहीन है। अपनी डा के बाद के अंशों में रोक्वेता कला को राह के लिए उपयोग करने में पर व्यग्न करता है।

'ऐसे भी मूर्ख हैं जो कला में राह पाते हैं। मेरी आँटी बिजुबा तरह।

व कहती है कि जब मरे अकल स्वर्ग सिधार गये तब शीर्षों के प्रित्यू उनकी मदद को जाये। संगीत शलाएँ ओछेपन से उपनती रहती है। तुम लोग अपनी आँखें बन्द करके अपने पीले चहरे एरियल की तरह टांगे हैं। वे करपना करते हैं कि उनके भीतर ध्वनि का मोठा पोपक प्रवाह और उनकी पीड़ाएँ बरत का मगीत बन गयी है। व सोचते हैं सौंदर्य उन प्रति सवेदनशील हो गया है। यद्ये

रोक्वेता का उत्तर स्पष्ट है और ददनाक भी। कला वास्तविक नहीं है। कला क्षणिक रूप से जीवन की समस्याएँ सुनझाती है किन्तु जीवन

बाहर काल्पनिकता में। 'नौसिया' का नायक जो वस्तुविवेकता से भागने पर व्यर्थ को सँकड़ा तरीकों में स्पष्ट करता है, वह पलायनवादी समझौता कभी स्वीकार नहीं करेगा, कोई वितना भी तक करे। अपनी प्रतिक्रिया में, अपनी प्रणाली में, अपने अस्तित्व में नौसिया' सात्र के प्रारम्भिक लेखन का एक के शीर्ष और अव्यक्त तनाव समाहित किया हुआ है।

सात्र के लेखन में १९४० के बाद एक नया मोड़ आता है। इससे पहले की प्रत्येक समस्या व्यक्तिगत थी। 'नौसिया' का रोक्वेता घोर व्यक्तिवादी है ऐतिहासिकता के प्रति पूरी तरह सापेक्षवाह, लेकिन सात्र स्वयं भी मध्ययुग के प्रभाव से कहा वंचित रह पाये। अबतक कभी सात्र ने धोत नहीं दिया था और न किसी आन्दोलन में भाग लिया था और न ही किसी जुलूस में शामिल होकर उहान नारवाजी की थी। अबतक वे मानते रहे थे कि साहित्य अपने-आप में पूर्ण है और साहित्यकार समाज से दूर रहकर भी आत्मसम्मान की जिदगी जी सकता है। अपने आत्म-व्यपन में सिमौन द चाउआर लिखती हैं

'अब तक हम यह समझते थे कि वास्तव पर हमारा पूरा अधिकार है, किन्तु फिर भी हमारी जिदगी दूसरे निम्न बुजुवा बौद्धिकों की तरह अवास्तविक थी। अन्य प्रत्येक बुजुवा की तरह हमने भूख को महसूस नहीं था और न ही खुले आकाश के नीचे हम कभी असुरक्षित रहे। इसके उपरान्त भी न तो हमारे बच्चे थे, न हमारा कभी परिवार रहा और न हमने कभी कोई जिम्मेदारी ओढ़ी। हम जो काम करते रहे वह हमारे लिए आनन्ददायक था, उठाऊ नहीं। इसके बदले जा पारिश्रमिक हमें मिलता रहा उसका विनिमय में कोई सार नहीं था क्योंकि किसी यथास्थिति को बनाये रखने की हम कोई जरूरत नहीं थी। हम अपनी कलाई को चाहे जैसे खच कर सकते थे। हम पोखर में कमल की तरह तैर रहे थे, जब अचानक हमारे भ्रमा पर परिस्थिति का पाला पड़ा।" (फोस आफ सरकमस्टा-सेज)।

उनका त्रिखंडीय उपन्यास 'रोड्स टू फ्रीडम' इस बात का प्रमाण है कि न चाहते हुए भी आदमी इतिहास के शिकारे में जकड़ा हुआ है। उसका भाग्य दूसरों के साथ जुड़ा हुआ है अतः वह घटनाओं के प्रभाव से बच नहीं सकता। सात्र का 'रोक्वेता' मात्र एक खालीपन रह जाता है। इस दी हुई

स्वतंत्रता से रोडस टू फ्रीडम' का मध्यु जन्म लेता है।

सात ने पहला खंड 'द एज आफ रीजन' पारंपरिक उपन्यासों की शैली में लिखा। नायक मध्यु दशन का प्रोफेसर है वह अविवाहित है। वह मार्सेल नामक युवती से प्यार करता है, किंतु उससे विवाह करने को अनिच्छुक है। मार्सेल गभवती हो जाती है किंतु मध्यु अब भी उससे स्थायी संबंध नहीं स्वीकार करता। वह गभवती के लिए रुपये जुटाने का कोशिश कर रहा है। सामाजिक राजनीतिक किसी भी प्रकार की प्रतिबद्धता मानने से वह इन्कार करता है।

सोचने की बात यह है कि आखिर अपन प्रति बिना प्रतिबद्ध हुए हमारी स्वतंत्रता का अर्थ क्या है? जिन्दगी के पतीस वर्ष सत्कारों के पूर्वाग्रहों से मुक्त होने में लगा देने के बाद बचता क्या है? केवल एक बाय खालीपन। पुल पर वह बिल्कुल अकेला था। वह उस क्षण दुनिया में भी अकेला था। उस कोई देख नहीं रहा था। वह उदास होकर सोचता है मैं कुछ नहीं होने के लिए एक निष्पत्ति के लिए स्वतंत्र हूँ। मध्यु अंधेरे में हाथ बढाता है। आसपास की सतह छूता है, लेकिन उसे कुछ महसूस नहीं होता। उसे अपनी असफलता समझ में आती है कि स्वतंत्रता की चाह में वह कहीं किसी से भी तो नहीं जुड़ पाया। न उसने अंग्रेजी पढ़ी, न कम्युनिस्ट पार्टी में सम्मिलित हुआ और न ही उसने स्पेन जाकर नातिकारियों के साथ मिलकर विद्रोह किया। यह एक ऐसी बाधा स्वतंत्रता है जो उसकी जिन्दगी का अर्थ ही निगल जाती है। उसने अपनी स्वतंत्रता को बचाकर रखा, पर किसके लिए? किस वक्त जरूरत के लिए? क्या होगा उस स्वतंत्रता का, जो खुद के अस्तित्व को ही टुकड़ा-टुकड़ा चबा रही है?

अपनी स्वतंत्रता से उन्ना हुआ मध्यु उन सबसे ईर्ष्या करता है जो किसी-न किसी उद्देश्य के लिए प्रतिबद्ध हैं। जिनकी जिन्दगी का एक मकसद है। ये लाग त्याग में किसी के लिए कुछ करने में किसी से जुड़ने में अपनी जिन्दगी का अर्थ ढूँढ़ लेते हैं। वह ईर्ष्या से बूनत की ओर देखता है जो एक सशक्त राजनीतिज्ञ है।

अब वह प्रतिबद्ध है उसने अपनी स्वतंत्रता त्याग दी है। अब वह और नहीं मात्र एक सनिक भर है। इस प्रतिबद्धता के कारण उस उसकी

स्वतन्त्रता वापस मिल गयी है। उस उमराव मर कुछ वापस मिल गया है। वह मुझ भी अधिक स्वतन्त्र है, क्योंकि बड़े मरने में और अपनी पारी में एकाम हो चुका है।

दूतन को मर्यु का बचना गन्ती नहीं था ज्ञान है। जहाँ बड़ी भी इन्तान है दूतन के पास काम करने का अपना ग्यान है। प्रतिबद्ध हाथर दूतन न वास्तविकता के साथ फिर अपना सत्य ग्यानि का निशान है। इसी प्रकार ज्ञानिकारी मानव के साथ रमनरा में खाना खाते मरने अपना मर खानो अनिबद्ध जिन्दगी का वास मर्यु फिर म मरगुम करने लगता है। वह सारना है

मर पर परामा हुआ बटनट है एक जगह और एक मर मर। यह खान का स्वाद लन का अधिकार है अपन मुँह दाता में यह पाना टुकड़ा बटन का एक है क्योंकि अनो जिन्दगी में उमर हमकी कामना धुलाई है।

सात्र महयाग का एक मूल्य के रूप में लकड़ एक मर्यु का मर्यु हमारे सामने रखते हैं। हम महयाग करना नहीं पढ़ना बल्कि माया अपन आप में एक सहयोग है। इसमें अनग हम हो नहीं सकते। १६२६ म १६४४ की समस्त घटनाएँ यही स्थापित करती है—व जा रजिस्ट्रम में भाग लय और व जा 'रजिस्ट्रम' में वेवत भागी बन रहे—जाना है मर घटना में सहभागी हैं। उपनिषद् के दौरान प्राप्त की जनता न जा मर्यु मर उमर कोई अछूता नहीं बचा। आदमी कुछ करे या न कर ज्ञान वापस सामूहिक घटनाओं पर वह प्रभाव डालता है। चाह आप कुछ न कर गुन में पद पथर की तरह निष्क्रिय पड़े रहें, तब भी मरक में ज्ञानाय में आप बच नहीं सकते। पारस्परिकता का बाध ही मर्यु का अरातक प्राध और अनहायता से भर देता है।

उसने गालियाँ की आवाज सुना—मर घटना में हम का मरगुम नहीं हम निर्णय है व सब हाथ उठाकर आराधना का ज्ञान दमन है और चीख पड़ते हैं। आदेश शांत हो गया, भारत के आराधन में बकमूरा की वाद आ गया। घास की फुनगियाँ पर आप उन बकमूरा का गून छूँकर महगुम कर सकते थे, लेकिन मामूमियत का यह दावा अपन-आप में झूठ था। मामूमियत की आद में हम सब कही गलत थे। सच्चाई एक आम गलती थी

अतः हम जिम्मेदारी से बच नहीं सकते । वह हमारे साथ है । जरूरत है उसे पहचानने की ।

इसी कारण अपने उपन्यास द्वितीय खंड के द 'रिप्रीव' में सात कहना चाहते हैं कि इतिहास किस प्रकार हमारी व्यक्तिगत चेतना पर हावी हो सकता है । युद्ध घोषणा एक विशाल दुःखद सिम्फनी की तरह गूज उठी, जिसमें दुनिया की तकदीर कुछ हाथों से बना दी गयी । द्वितीय महायुद्ध का दायित्व केवल चैम्बरलेन या हिटलर पर नहीं था बल्कि उन सब पर भी था जो अपने-अपने घरों के ड्राइंग रूम में सड़क के नुक्कड़ों पर युद्ध घोषणा सुन रहे थे । हर व्यक्ति अपनी जिन्दगी जीता रहा था, पर एक प्रश्न को ढोत हुए—यह युद्ध कब खत्म होगा ।

अतः आदमी स्वतंत्र है, लेकिन एक दी हुई स्थिति के बीच ।

आदमी की स्थितिप्रसन्नता और ऐतिहासिकता एक स्वाभाविक तथ्य है जिसे नकारा नहीं जा सकता । मध्यम गम्भीरता से यह तथ्य ग्रहण करे या हलकेपन से यह तथ्य उसे स्वीकार करना होगा कि युद्ध है । जमन मेना की तोपी उनके टैको के सामने राइफल दागते हुए वह अनुभव कर रहा है कि जिन्दा रहने के लिए जोखिम उठाना पड़ेगा ।

वह कगार पर आकर गोलीया दागता रहा । यह बदले का अजाम था । प्रत्येक गोली के साथ पिछली हानियों का लिया हुआ बदला । एक लोला के लिए जिसे लूटने में डर गया । एक मार्सेल के लिए जिसे मुझे घाखा देना चाहिए था । एक औडेल के लिए जिसके साथ मुझे बलात्कार कर लेना चाहिए था । एक उन पुस्तकों के लिए, जिन्हें मैं लिख नहीं सकता । एक उन ट्रिपो के लिए जिन पर मैं कभी गया नहीं और एक उन सबके लिए, जिनसे मैं बचने की धृष्टि करना चाहता था, जिन्हें समझने की कोशिश मन की ।

इस प्रकार वह अपने अतात का हिसाब बित्ताव कर लेता है । अपनी कमियाँ का परिष्कार करने मुक्त हो जाता है

“उसने गोली दागी । कमांडेंट हवा में उड़ गया—अपने पड़ोसी को तुम अपनी ही तरह प्यार करो—धाय । अब तुम मारोग नहीं—धाय । उस हुरामी ने चेहरे पर उसने गोली चलाई । गुण, स्वतंत्रता जगत सबको दाग

दिया। स्वतंत्रता आतंक है। टाउन हॉल में एक आग धधक उठी। एक आग उसके मस्तिष्क में धधक रही थी।”

मधू के पूर्वानुमान में कुछ बचकानापा है। अधिकृत फास का मुकाबला करने की उम्र इनकी चिन्ता नहीं, जिनकी चिन्ता अपने-आप का यह सिंगाने की है कि अब तक उमने जो भी मोचा किया वह मनन था। यदि आत्मी की नियति जयत में विनिष्टता साना है तो उस स्वनिर्मित मन्ददाय पर आचरण करने की जरूरत नहीं, जगत का ज्ञान प्राप्त करने अरुनी माग्यता-नुमा मी निष्पन्न मन की है। उसका बसिगान भी मदानिक नगता है जो उससे विगता क नायक ही है। मगनन धूनन जा उतरा प्रमिष उत्तरा-धिकारी है सात्र की ठाम प्रनिबद्धता को परिभाषित नहीं करना। बदन 'सास चाम' क प्रकाशित अम में ही चरित्र की विगृह्यता प्रकट होती है।

मधू क चरित्र चित्रण में मात्र शायद स्वयं को याजने हैं। तीसरे छठ तक आत-आत मात्र खुद भी बहुत बदल गये थे। महायुद्ध का प्रारंभ मात्र को युद्धभेत्त में जाना पड़ता है। हामाकि बड़ा उनको बंदल मौममी अव-लोकन का काम मिलता है। गुम्बारा को उड़ाकर हवा का रश्मि दध उठें बवल अपन अपमर का फोन कर देना रहता था। युद्धभेत्त में भी उनके साग समय स्फुरण में था और चिन्तन मनन के लिए एक शांत माहौल। सात्र न अपना समय उपयामों का चरम करने में लगाया। साथ ही वे अपनी मंगन दामनिक कृति 'बीडम एण्ड नॉचिगनेस' पर भी लगातार काम करते रहे।

अपने इस अनुभव पर तीस साल बाद सात्र अनुचिन्तन करते हुए लिखत हैं

‘मैं स्वयं का एक घिसा भजा हुआ, साफ-सुथरा परमाणु समझता रहा था, जिस शक्तिशाली ताकत ने ग्रस लिया था और बिना उसकी मर्जी के जिसे युद्धभेत्त में भेज दिया गया था, लेकिन युद्ध के दौरान और नाजी कैम्प में मैं हमेशा के लिए भीड़ में निमज्जित हो गया। जन का हिरसा बना। मैं समझ लिया कि जिन्दगी की अपनी बाध्यता है। यतरो का सामना करती हुई जिन्दगी युद्ध रूप से वैयक्तिक और आत्मनिर्भरता

हो सकती। उसकी व्यक्तिगत नियति उसका भाग्य, जिन्दगी जीन का जोखिम प्रत्येक दूसरे जन का भी हिस्सा है।”

सिमोन अपनी डायरी के द्वितीय खंड ‘प्राइम ऑफ साइफ’ में इस बात का जिक्र करते हुए लिखती है कि सात में बदलाव आ चुका था। अब वे राजनीति से अलग नहीं रह सकते थे। वे यह विश्वास करने लगे थे कि प्रत्येक व्यक्ति को सशस्त्र रूप से अपनी जिंदगी की जिम्मेदारियाँ सौंपनी होंगी। अब समझ आ गया कि हम अपने पलायन से डरें। कल्पना भ्रांति और आत्मवचन के सहारे टाँस-पकड़ से दूर नहीं रहे।

जून १९४० से मार्च १९४१ तक सात नाजियाँ के बन्नी शिविर में रहते हैं। वहाँ वे अपना प्रथम राजनीतिक नाटक ‘वैरियाना’ लिखते हैं जिसमें रोमन द्वारा अधिकांश फिलिस्तीन में ईसा मसीह का जन्म दिखाया गया है मसीहा जो सबको मुक्ति दिलायगा। सात अपने सह-बंदियों के साथ ब्रह्मसद परिस्थितियों पर सवाद स्थापित करने में सफल हो गये। इस नये एकात्मकता का कारण था, सबकी समान परिस्थिति। हर समय साथ और निरन्तर आपसी सवाद। राजनीति उनके जीवन का सार बन चुकी थी। उसका सामना उन्हें रोज करना पड़ता था।

१९४१ में पेरिस लौटकर सात अपने मित्र मारिस्स मालो पोल्ट और सिमोन द बोउआर तथा कुछ अन्य लखका के साथ ‘रेजिस्टन्स ग्रुप’ का निर्माण करते हैं जिसे ‘सोशलिज्म एंड लिबर्टी’ की संज्ञा दी गयी। इस ग्रुप का मुख्य उद्देश्य था, एक गणतान्त्रिक समाज की स्थापना के लिए मध्यम काल तक। अन्य छाट माट ग्रुपों के साथ सात सम्पर्क भी कायम करते हैं किन्तु कम्युनिस्टों से काँड़ सहयोग न मिलने के कारण और दूसरी ओर अधिकतम फ्रांस में गस्तापो की आतंकवादी नीति के कारण सात को अनिच्छावश अक्टूबर १९४१ में इस ग्रुप को तोड़ देना पड़ा।

प्रत्येक रेजिस्टन्स ग्रुप ने यही निष्कर्ष लिया था कि अधिकतम फ्रांस की जनता ही अपने देश का स्वाधीन करायेगी। सात कम्बट पत्रिका में कई अभिलेख लिखते हैं, जिसमें उस समय की परिस्थिति, मित्रसेना का फ्रांस में प्रवेश आदि के बारे में विशद विवरण है। सात अन्त में उस जन के साथ

एकात्म होने हैं, जिसने अपनी नियति को अपने हाथों में लेने का निणय किया था।

अभियोजन (इंग्लैंड) लेखक के रूप में सात सबसे पहले नाटककार थे। इतिहास में त्रियाशाल होने के लिए उन्होंने मंच का सहारा लिया, ताकि दशक सामूहिक मुद्दों पर अभियोजित किये जा सकें तथा सामाजिक यथार्थ में परिवर्तन लाना या परिवर्तन को समझने के लिए तैयार किये जा सकें। उनके लिखे आठ नाटक वर्तमान से संबंधित थे, जिनमें तात्कालिक मुद्दों की बात की गयी थी।

जर्मनी और फ्रांस के नाजीवाद, युद्ध और पूंजीवादी अभियानों साम्यवाद की यातनाओं तथा अव्यावहारिकता एवं अमेरिका के जातिवाद पर सात न प्रश्न उठाये। लेखक से प्रतिबद्धता की मांग इन नाटकों से पूरी हुई। इनमें से तीन प्रमुख नाटकों का उल्लेख करना चाहूंगी, जिनमें सात के वृत्तार्थिक विकास और उनका दार्शनिक दृष्टिकोण परिलक्षित होता है।

सात के लिखे नाटकों में अधिकृत फ्रांस में सबसे पहले 'ल मूश' का मंचन किया गया। उस समय को याद करते हुए सात लिखते हैं कि 'ल मूश' में मैंने अपने सीमित साधनों द्वारा ही पश्चात्ताप को जिसमें हम गुरी तरह ग्रसित थे तथा अपराध और ग्लानि की उस भावना को जिसे बीबी सरकार हम पर आरोपित कर रही थी, उखाड़ फेंकने की कोशिश की। सात अब सामूहिकता की जरूरत को अभिव्यक्त कर रहे थे और एक सामूहिक क्रिया की मांग कर रहे थे जो जर्मन सरकार की इस दुर्दमनीय ताकत का प्रतिरोध कर सके। 'ल मूश' का नायक एक ऐसा ही पात्र है। इसे रेजिस्टर्स का नाटक माना जाना चाहिए। राजनीतिक रूप में यह नाटक 'बीइंग एण्ड नॉथिंगनस' की आग्रही धीम की ही पुष्टि करता है कि 'विराघ करने के लिए आदमी हमेशा मुक्त है।' एक तरह से सेसर की आछा में घूल झाककर भी सात न बहो किया।

अपने दशवासियों को सात का पहला राजनीतिक सन्देश यही था कि अपराध और प्रायश्चित्त को स्वीकार कर लेना व्यापार के कारण होता है प्रामाणिक पाप अतत संधर्ष ही है।

'ओरेस्ट्स' नाटक का नायक शुरू से ही अपनी खोपली तटस्थ

स्वातंत्र्य म बोझिल रहता है। इसी तबरात्मक स्वतंत्रता के लिए वह धमगुरु जअम म कहता है आपने मुझे स्वतंत्रता का वह धागा पकड़ा दिया जो हवा म रूपा रहता है। गवनी अपनी महता नहीं। मैं इसा घात के मया हवा म उठने को विवज हूँ। यह कहता है कुछ साम अभियोक्ति पीदा हात है। आरेस्ट्रम जब थापम अपनी जडा म चोखा है तब अपन पिता के हत्यारे को मारन का निणय मता है। यह हया करता है किन्तु अपगध-बाध म पीटिन रही और अल म यह जअम की उपाय कर ल हई राजगदा त छोट अपा परिस्थिति म अचना घसा जाता है। आरेस्ट्रम अकनपन की एक मित्रहीन यगता सहता है। उन निरावरण यवणाआ के हवा न किया जाता है। स्नेहीन महानुभूतिहा प्रोताहन ही। अवन फिर भी उन एगान् अकनपन म वह दूसरा की रगा करता है दूसर मयायह म शामिल सभी कामरदा की। सम्पूर्ण एगान् म सम्पूर्ण उत्तरदायित्व क्या यही हमारा मुक्ति की परिभाषा नहीं है? एक वृषभक्त हीरो एक मुक्तिनार्थी हया करता है और निरपराध भाव से अपन रास्ते पर बढ़ जाता है। मताप उसका पीछा करता है और भीषण भीड़ उन देखती रह जाती है नकिन सात के लिए ओरेस्ट्रस का यह काय सगाव अर्थात् अभियाजना की पापणा है। आरेस्ट्रस त्रेअस को नकार देता है और इसी माध्यम मे जअन विजेताआ को भी वह नकारता है। उनमे हाया म लगा हुआ हत्या का धून एक ठोस ऐतिहासिक विमा का प्रतीक बन जाता है।

रोकवेता की सम्पूर्ण तटस्थता का प्रत्युत्तर ओरेस्ट्रम प्रस्तुत करता है, लेकिन इतिहास म वह सम्पूर्ण अभियोजना स वचित रहता है। ल मूर्ग म साज के पूर कैरियर की समस्या सामने आती है। मूल बिंदु म आरम्भ करवे उनके दृष्टिकोण की पूरी सीमा और ठोस ऐतिहासिक स्थिति की प्रभावी अभियाजना कमे सभव हुई? अपनी जगह जड आलकारिक, अमृत १९४३ का ओरेस्ट्रस विश्वसनीय और ऐतिहासिक 'अनेक' जन म एक जन म रूपान्तरित हो जाता है। वह जनता के साथ उसने लिए काम करता है आम आदशों के लिए उसने साथ रहकर सघप करता है और यह समझता है कि उसका काय धयपूण काय है कोई ताटकीय भगिमा नहीं।

एक साल बाद सात न अपना इकलौता अ राजनीतिक नाटक 'नो एक्जिट' लिखा। कुछ उठाये गये प्रश्नों का उत्तर बड़ी कुख्यात पक्तियों में सामने आया

दूसरे लोग नरक हैं, जिसका वास्तविक अर्थ हुआ, नरक हम स्वयं हैं।'

किसी आम गतव्य से यह बात नितान्त अलग है। गार्सिन, इस्तेला और इनत्स हमेशा के लिए एक साथ रह रहे हैं, एक-दूसरे के उत्पीड़न के रूप में। कहते हैं उई बलो की रचना स्व और दूसरा के बीच सबंध के निराशावादी चिन्तन को लेकर सात न की है। इसकी रचना के बीस वर्ष बाद नाटक की रिकॉर्डिंग कराते समय सात न भूमिका में अपना वही कथ्य सामने रखा

नरक दूसरे लोग हैं इस बात को हमेशा गलत समझा गया है। मैंने जो कहा उसका अर्थ यह लगाया गया कि दूसरों के साथ हमारे सबंधों को बिपाकन कर दिया जाता है और वे सबंध नारकीय हो जाते हैं लेकिन मेरे कहने का अर्थ नितान्त भिन्न है। मेरा मतलब था कि अगर किसी के सबंधों का जोड़ा-तोड़ा जाता है कल्पित किया जाता है तब दूसरा व्यक्ति केवल नरक ही हो सकता है।'

यह बात आठ नाटकों और मानवीय सबंधों को लेकर वर्षों के संघर्ष के बाद कही गयी। निश्चित रूप से गार्सिन यह नहीं कहता कि दूसरे लोग नरक' हैं बल्कि वह कहता है, नरक दूसरे लोगों' का है। दोनों में बड़ा अन्तर है।

ना एक्जिट नाटक अपने में किसी विकल्प का संकेत भी नहीं करता। स्पष्टीकरण का सात का अपना प्रयास यह नहीं कहता कि वे अपने तीना पाल्मा को नरक में स्थापित करते हैं—शांतिवादी, बुजदिल गार्सिन, पीडा सम्भोगी इनेत्स और हत्यारिन बुजदिल इस्तेला, जो पूणत आत्म-कद्रित और इस बात पर निभर है कि दूसरे उसके बारे में क्या कहते हैं। गार्सिन अपनी कायरता से छिपने के लिए अलग रहना चाहता है। इस्तेला उसकी स्वीकृति और दिलचस्पी के लिए परेशान रहती है। जैसे ही वे एक-दूसरे की आत्म-प्रवचना को स्वीकार करना शुरू करते हैं, इनत्स ठंडा सत्य

सामने रखती है। तीना म स बोर्ड चन नहीं पाता न जवेला रह पाता है न एक-दूसरे म बच पाता है। अत्यधिक सहजता और दमता से साक्ष व चरित्र प्रस्तुत करत है जो एक-दूसरे को यत्रणा दन के अतिरिक्त और कुछ नहीं कर पात। अमृत रूप म तब दते हुए साक्ष यह बत सकत हैं कि स्वच्छता मे व अपन-आप का नरक म रखते हैं। उनका आचरण अनिवार्य हो जाता है। उई बना म व एम हो विशिष्ट चरित्र प्रस्तुत करत है। इसम यह यक्ष भो नहो मितता कि य किसी और तरह स भी आचरण करत ह। उनमे आचरण व वार म कोई स्पष्टीकरण नहीं जो विनी विवल्प का मक्त न। अचानक दरवाजा खुल जाना है और जान का मौका उह भिन्नता है 'नकिन कहा' नरक म। प्रत्येक पात्र वही दूसरे के साथ रहन पा वरण करत ह। नकिन जब व अपने हाशा-हवास म रहत हैं तब मननन्त्रता व लिए उनके तक नितान्त आलसारीक लगत हैं इनके मासिम और इस्तला का एक दूसरे की जकरत है अपने विशिष्ट नरक का जकरत ह वे उससे चिपके हुए हैं।

यदि उई क्लो यानी ना एक्जिट' यह रिमम दुश्य इतने प्रभावशाली दम स प्रस्तुत करता है तो यह थय एम नाटक का है जो इतनी परिपूर्णता से निष्पादित हुआ है। ल मूश' की जड़ता और आलसारीकता इसम कहा नहीं मिलती। नरक की गश्कन इमज पर इसका निर्माण हुआ है, जिमम 'सेवड इम्पायर' के रूप म एक डाइन रूम है जिसमे दो आदमी और है। इस नाटक म स्पश का निणय है, जो साक्ष के ले से कस्ने दालतोना को छोड कर अन्य किसी नाटक म नहीं मिलता। बिना कृत्रिमता, अभयदता, अना वश्यक तामशाम के चरित्र यथार्थ ह। यह बात विचारणीय है कि साक्ष के शास्त्रीय अस्तित्ववादी नाटक और उनके इस पहले अभियोजित नाटक के बीच व'नात्मक' अंतर क्या है? यदि कालहीन निराशावाद का नाटक अपन पूर्ववर्ती नाटको से इतना बेहतर हो सकता है तो इसलिए कि साक्ष इसम माहिर थे। अभियोजना साक्ष क लिए नहीं थी बल्कि यह एक परियोजना थी जिसकी मेहनत ओरेस्ट्रम के चरित्र म नाटकीकृत दिखाई पडती है। ल मूश द्वारा जो मुद्दे उठाये गये हैं उन पर काय करना था उन पर १० हासिल करनी थी, इसल पहले कि साक्ष के ऐतिहासिक और

प्रतिबद्ध चरित्र 'उई क्लो' के बालहीन एकाकी व्यक्तित्व का प्राकृतिक प्रतिबिम्बन करने लग इससे पहले कि आलंकारिक वक्ताव्य मानव-वक्ताव्य हो जाये और नाटकीय भाव भण्डिमा सामाजिक क्रिया-कलाप में परिवर्तित हो जाये। इसमें पंद्रह वष लगे, जिसमें पंद्रह साल न अभियोजित रंगमंच का विश्राम किया जो 'उई क्लो' की कलात्मक सफलता तक पहुंच पाया।

मानवीय सम्बन्धों के लिए 'ल मूश' में जा केन्द्रीय प्रश्न उठाया गया है उस 'उई क्लो' आगे बढ़ाता है। प्रश्न उठता है कि क्या ऐसे मानवीय सम्बन्ध विकसित किये जा सकते हैं जो नाटकीय न हों। मंच के बारे में अपनी मूल दृष्टि को कायम रखते हुए सात उस अभिनय के मद्दम में आगे बढ़ाते हैं और कहते हैं कि अभिनय करते वक्ता भी अभिनेता अपनी इस अभिनय क्रिया के प्रति सचेत होता है। सात यहां पर चेतना की चेतना और एक नये परावर्तन की बात करत हैं। प्रामाणिक सम्बन्धों के लिए सात के अनुसार यदि व्यक्ति मनेन हो अपा व्यामोह को समझ सके तो वह दूसरे व्यक्ति को समझ सकता है और इसीलिए हम कह सकते हैं कि 'नरक' दूसरे लोग हैं या प्रत्येक दूसरा मेरे लिए 'नरक' है'—यह वाक्य सात का अंतिम नदी बल्कि प्रथम वाक्य था। 'वी.ए. एण्ड नॉबगनर्स' में सात जब मानवीय सम्बन्धों का विश्लेषण शुरू करत है तब उनमें नित्य सघर्ष को उजागर करते हैं। सघर्ष का यह एक ऐसा सम्बन्ध है, जिसमें हमेशा एक व्यक्ति दूसरे व्यक्ति को वस्तु रूप में परिगणन करना चाहता है। सात की दार्शनिक अवधारणाओं के ये शुरुआत के दिन थे जिनको प्रायः आलोचकों ने एक बड़ा ही नकारात्मक तर्किया कलाम बनाकर रख दिया। हम देखते हैं कि यही मात्र आगे चलकर 'क्रिटिक' में मानवीय सहयोग और समुदाय की बात करने हैं और प्रत्येक प्रकार के दमन के विरोध में एक निरंतर समग्र में समग्रतर की ओर जाते वाले प्रामाणिक सम्बन्धों की रूप रेखा हमारे सामने रखते हैं।

सात के अभियोजित रंगमंच का पहला सफल नाटक 'ले में साल' था जो अप्रैल १९४८ में पेरिस के मंच पर एक घमावे के साथ मंचित किया गया। संभवतः सात का यह सर्वाधिक उत्तेजनापूर्ण नाटक है जिसमें तनाव और द्विअर्थोपन भी है और यह राजनीतिक और व्यक्तिगत रूप से व्यक्ति

किरदार प्रस्तुत करता है जिनके अभिनय में महत्त्वपूर्ण ऐतिहासिक मुद्दे आ जाते हैं।

नाटक को पढ़ने से पहली बार संभव है कि पाठक का निम्नलिखित विषय चला जाए। स्पष्टतः ह्यूगो एक दूसरा ओरस्ट्रस लगता है 'दोनों' से पथक। वह दूसरों की नज़रों से स्वयं अनुभव हासिल करता है और वास्तविक अभिनय की जगह हाव भाव तथा अंग विनय से काम लेता है। जिनकी सहायता वह करेगा उनके प्रति यह उपशान्त नज़र रखता है। जहाँ तक ओरस्ट्रस का सवाल है वह स्वयं को ही बचाने में लगा रहता है। वह प्रेक्षक की नज़र में अपराधों का माध्यम में अपनी पहचान स्पष्टित करने वाला प्रतीत होता है।

लेकिन एक विषय मुद्दे पर ह्यूगो ओरस्ट्रस से अलग है। राजनीतिक जीवन के क्रिया-कलापों के प्रति वह प्रतिबद्ध है, यही उसका गतव्य है। इसी चश्मे से वह स्वयं का देखता है अपनी कमियाँ का परखता है। यही एक ऐसी स्थिति है जो उसे नाटक में निरक्षेप भूमिका अदा नहीं करने देती। ल मूला में सात ओरस्ट्रस का माध्यम से बोलता है जिसका विभाजन बड़े पैमाने पर नाटक के सदस्यों का छाया माना जा सकता है। कोई भाव भंगिमा नहीं जिस घटाया-बढ़ाया जा सकता है या जिसकी आलाचना की जा सकती है या जिसका एक या अनेक विकल्प रखे जा सकते हैं, लेकिन 'ले में साल' में अस्तित्ववादी नायक सात का दार्शनिक सदस्य बिंदु नहीं रह जाता। ओरस्ट्रस का चरित्र एक यत्रणाभासी युवा बन जाता है, जो एक नये सन्तुष्ट बिंदु में अपनी पहचान खोजता है। वह नया सदस्य बिंदु व्यवहार कुशल कम्युनिस्ट होयडरर नामक पात्र है। 'ले में साल' का दार्शनिक-नैतिक-राजनीतिक छाया होयडरर की समाजवादी भविष्य के प्रति प्रतिबद्धता है मानवता के प्रति उसका प्रेम जनता से उसका लगाव, उसकी स्पष्टता उसका यथार्थबोध उसकी प्रभावशालिता तथा उसका लचीलापन है। भाव भंगिमा के प्रति उसका अस्वीकार उसकी ऐतिहासिक दृष्टि का अर्थ है।

जसा कि आलाचका न कहा है होयडरर सात के नाटक में एक सकारात्मक पात्र है। उसके प्रतिबद्ध मानवतावाद के माध्यम से ही सात पहली

वार ह्यूगो के आरेस्ट्रस रूप का मुकाबला कर पाए। अभिनय की मूलभूत प्रामाणिकता स्थापित कर पाए। यत्रणाभोगी बचकानी मौत व प्रति हायडरर व उदारतावादी दृष्टिकोण के जरिये ही वह स्व दूसर की दुविधा में परे दख पाए है। कस व स ता लितरत्पार' में समाजवाद व विचार न सात को उनके प्रारम्भिक सजन के सद्धातिक सबट स उबारा। होयडरर के चित्रण में अपन प्रारम्भिक पात्रों की चरित्रगत कमियां स परे बयबिनक मानवीय संभावनाओं की चनक व दख पाए है।

किशोर के रूप में एक वियाजित आदमी का प्रस्तुत करके सात अपनी स्थिति व कारणों पर विचार शुरू करत है। भाव भगिमाए ह्यूगो व बुजुर्ग पृष्ठभूमि के कारण पनपती है। अपन अमीर पिता व प्रति उसका विद्रोह भूख को कभी न जान पान को उसकी अपराध भावना पार्टी के सत्स्या में एक न हो पान की विवशता वही एक स्थान न पान की ग्लानि अपनी प्रतिबद्धता की एकाग्र शुद्धता का अमूर्त रूप अपनी आत्मतमयता आदि तत्त्व उसके व्यक्तित्व में निहित है। ह्यूगो का चित्रण करके सात एक विशिष्ट प्रगति प्राप्त करत है। ल मूश के अनक चरित्र चित्रणा का वह एतिहासीकरण कर देने हैं और उनके ठास सामाजिक मूलों की छाज आरम्भ कर दन है। ल में साल व सवाधिक आंतरिक तनाव में भा मोटे तौर पर इतिहास विपरीत विचारधारा दिखाई पडती है। ह्यूगो अपनी पृष्ठभूमि में पनायन का प्रयास करता है। पार्टी के नेताओं नई और जोला और छुद अपन मामन स्वयं का मार्गित करन के लिए वह होयडरर का मारना चाहता है। जेसिका की पृष्ठभूमि भी ह्यूगो जसी है। एक स्त्री के रूप में अपनी वास्तविकता के बारे में वह उननी ही असुरक्षित है। वह अनुमानित विश्वास व सहार जी रही है। एक वास्तविक आदमी का विश्वास जोतने के लिए वह हायडरर को पथभ्रष्ट करना चाहती है।

फिर भी 'न में साल' में नाटकीय कमजोरियां रह जाती हैं जिनसे यह अभिव्यक्त होता है कि सात एतिहासिक और व्यक्तिगत सदर्थों को संश्लेषित नहीं कर पाए है। एतिहासिक दृष्टिकोण में पात्र वैयक्तिक रूप में खड़े रहत है। सभी पात्र एकाग्र एक सीमा तक कठिवादी रह जात है पूरा तरह एकीकृत नहीं हो पान। उदाहरण के लिए जमिका सात की सभी महिला

पात्रों में अधिक जटिल है लेकिन अपनी पहचान के अभाव में वह भी उही जनी लगती है। पुष्प जगत का सामना करने के अयोग्य। वह नहीं जानती, यह एक मुद्दा भी हो सकता है। यौन संबंध और तबहीनता उसके प्रमुख आयाम हैं। ह्यूगो की निश्चलता और उसका राजनीतिक अज्ञान पार्टी अंतरों के स्पाइर के लिए अमभाव्य है। स्लिक और जॉन के सामने वह विलुप्त प्रचलन लगता है। उनकी दृष्टि में वह अविश्वसनीय है। कई स्थानों पर नाटक का संवाद राजनीतिक और व्यक्तिगत मददों से कटा हुआ जल और बेतुका लगता है।

जहां तक नाटक का संवाद है वह स्पष्टतः राजनीतिक है। कृतिवादी कम्युनिस्टों की इसमें खूब आलाचना की गई है। लुई और ओल्गा होयडरर का जनाना और एमा दुश्मन मानता है जिसकी हत्या कर देनी चाहिए। वे राजनीतिक धोखाधड़ी को नकारने का बहाना करके इतिहास को झुठलाते हैं और आदमी को मशीन समझते हैं। इसके विपरीत होयडरर अपने विराधियों का सामना करता है और राजनीतिक स्तर पर उनसे सघर्ष करना चाहता है। वह स्थितियों पर कोई 'फामूला' लागू करने के बजाय उनका विश्लेषण करता है। समाजवादी उद्देश्य के लिए प्रतिबद्ध रहकर भी वह यथार्थ की सराहना करता है। झूठ बोलने को वह एक राजनीतिक छल मानता है जो परिस्थिति के अनुसार आदमी को करना पड़ता है। क्रांतिकारी मतिवृत्ति में उसकी गुंजाइश रहती है। लागू के प्रति उसके मन में सम्मान है। जल्द ही कृतिवादी का जब अपने निहित स्वार्थों के लिए न युगों की अपरिपक्वता से फायदा उठाने की बात सोचने लगता है तब होयडरर अपने जीवन की शान पर भी ह्यूगो का सम्मान करते हुए उनका आशय को अच्छी तरह समझते हुए भी एक रिश्ते का प्रस्ताव रखता है।

इन दो प्रकार के कम्युनिस्टों के दो छोरों के बीच ह्यूगो अपनी पहचान स्थापित करने के लिए सघर्ष करता है। वह सही अर्थों में प्रभावी बनने के लिए अपनी अयोग्यता सँभरना चाहता है। संयोगवश वह जैसिका को ठीक उभी समय होयडरर के साथ देख लेता है जब वह उसका रिश्ता कबूल करने की बात साच रहा होता है। वह हत्या करता है जिसकी अभिप्रेरणा

उस अन्तिम शांतता जब लुई के आदमी उसे हिरामन मनेन आते हैं उस चक्कर में डाले रहते हैं लेकिन क्या उनकी आनन्ददा उसकी हत्या की क्रिया की आवृत्ति है? एक बचकाना भाव भगिना जो पाँचवैन के प्रति अपनी जयान्ता चाहि करती है इनके इच्छा में प्रपन्न व्यक्तिगत असफलता है। जब उसे मर फता चम्पड़ा है कि हायर की जिन बातों का विरोध होता था सावित्र मन के दुष्मन के बाद बर्ती अब पार्टी की योजना बन गई है तब वह पार्टी में पुन शामिल होने का नैया हो जाता है और काम पर लौट जाता है। हायर का अब पुनर्स्थापित किया जाएगा। उसका नपारा जिनसे उसकी हत्या अपने व्यक्तिगत हत्या के लिए की मृत मान लिया गया है। ह्यूगो की प्रतिक्रिया में नाटकीय भाव भगिना ने साथ पार्टी की वास्तविक जागृता मुद्रा होती है। यदि उसका इष्टिकोण स्पष्ट गलत था, तो पार्टी भी तो गलत थी। पार्टी के बूढ़ का मान दाग में भार का अनिवायता नावित करने हैं यह कहकर कि ह्यूगो अगर होयडर की समझना तो वह ओगा में महमन हो जाता और अपना नाम बदलकर सगुन में बना रहता। हाताकि होयडर न कह जल्द नकिन परभासी सगी, नातिकारी उद्देश्य के नाम पर समझौता नही किया। लुई और रोण्या की तरह वह भी मानवी मर्यादित चितन पर अछा रहा।

नाटक स्पष्ट रूप में पार्टी के गूटा को प्रतिपादित गती करता। स्तम्भित की चौखट में आरापित सा मालूम पड़ता है। ह्यूगो की दुविधात्मकता में यह बात स्पष्ट हो जाती है जब वह उसकी साथ और इन्विदिता की समर्पित होता है या अपने व्यक्तिगत उभासशोध और अव्यक्तविकृताओं का छिपान के लिए भाव भगिना की तरफ होता है। होयडर की तरह का कम्युनिस्ट ही एक सही विकल्प १९१७-१९१९ है लेकिन ह्यूगो तथा ओन्गा और लुई दोनों की अतिताता १९३१-३२ की पार्टी के गूटा की अनिवायता, अपने-आप को बुजुर्ग गुडिजीरी के साथ निता देती है जो अपने यथाथ के प्रति स्वयं अनिश्चित है। १९४१-४२ ह्यूगो के साथ नादान्य स्थापित करता है इसलिए गती निता १९४२-४३ का आवाज उसकी आवाज है यत्कि उसकी निराशा, पाषाण का उसकी अयोग्यता, अपने-आप को ही गती प्रति होयडर

साबित कर बैठती है।

कुल मिलाकर कहने का मतलब यह है कि 'ले मै साल की राजनीतिक और नाटकीय उपलब्धियाँ का विभाजित नहीं किया जा सकता, लेकिन बात यहाँ खत्म नहीं होती। प्रकाशह से निकलत हुए प्रेक्षक उसी निरर्थकता का बोध प्राप्त करता है जो ल मूश या उई क्लो के समय किया था। सार्वीय रगमच म एक पूरा सकारात्मक चरित्र है, जिसकी हत्या दोना तरह से होती है दुष्टता द्वारा और अतः प्रेरणा से भी। प्रधान पार्टी दल साबित सच के हुकम पर चलता है ह यूगा कुछ भी नहीं सीखता और आत्महत्या कर लेता है। यदि सार्वीय रगमच का उद्देश्य मानवीय स्तर पर प्रभावशाली ढंग से अभिनय की क्षमता की तलाश करना था तो यह मान लेना चाहिए कि 'ले मै साल से वह उद्देश्य पूरा नहीं होता लेकिन हो सकता है सात्र अपनी सीमाओं को नहीं बल्कि १९४८ की गतिविधियों को ही चित्रित कर रहे थे। एन एस समाज की गतिविधियों का जहाँ केवल कम्युनिस्ट पार्टी सशक्त क्रांतिकारी शक्ति की तरह काम कर रही थी। जहाँ उनका अपना चिंतन पहली बार वस्तुनिष्ठ ऐतिहासिक मुद्दा से टकराने लगा था। उस ऐतिहासिक वक्तमान से परे सभावनाओं का नाटकीकरण क्या सात्र के लिए मभव था? सभी जानते हैं कि पेगिस म जब ले मै साल दिखाया जा रहा था सात्र न आर० डी० आर०^१ म घड़व का सज्जन करने की कोशिश की और असफल हुए। इस असफलता के बाद व पी० सी० एफ०^२ म वापस आ गए क्योंकि व्यक्तिगत राजनीतिक लगाव के नाम पर वही एक रास्ता बचा था। इससे ले मै साल के बारे में बेहद दिलचस्प तथ्य हमारे सामने आता है कि सात्र न इसे ठुबारा लिखा मचित हान के बाद कम्युनिस्ट पार्टी की आलोचना को नकारत हुए और यह तय करत हुए कि कहाँ और कस इसका मचन हो। उन्हें बाध्य होना पड़ा कि पी० सी० एफ० की आलोचना के बर्दाश्त करत जाए या खुद को इसका दुश्मन करार हान दे। इतिहास न उनपर एक तरह का समपण आरोपित किया तथा अन्य वस्तुओं के साथ

१ आर डी० आर०—मास की वणताविक क्रांतिकारी पार्टी

२ पी० सी० एफ०—काम की कम्युनिस्ट पार्टी

द्वितीय अध्याय

द्वितीय विश्वयुद्ध तक साक्षर स्वयं को प्रमुखतया एक 'व्यव' ही मानते रहे, उनके लिए साहित्य अपन-आप में एक निरपेक्ष मूल्य था जो बाजारों में होना इतिहास में बाहर रहकर भी मानवीय पटनाओं का विवेचन करने में समर्थ है।

साक्षर लती मोडाने पत्रिका के सम्पादक एग्निमूल में शामिल हो गए, जिसमें अभियांत्रिकी रसमच के लिए लिखे गए नाटकों के साथ-साथ साक्षर साहित्य एवं साहित्यकारों की प्रतिबद्धता की मांग करते हैं। इस परिमंडल में रमण्ड एरन भाइयों ने निर्मित मौरिस मालों वालि एलियट जीनिविचर जी पॉल्सन और सिमोन ड बोउआर भी थे। व्यस्तता के कारण काम कम ही हो पाता था। पत्रिका सफल रही लेकिन उसका संस्करण ११००० तक भी नहीं पहुंच पाया।

शीत युद्ध शुरू हो गया था। दसवें संस्करण तक एग्नि और जीनिविचर ने त्याग-यज्ञ द दिया। निम्बर १६४६ तक संपादकीय जिसे समूचे बाइ की ओर से जाना था विद्यमान में दोबारा औपनिवेशिक शासन लागू करने के फ्रांसीसी सरकार के प्रयासों के विरुद्ध लिखा गया। पार्टी के बाहर वाले समाजवाद्या के लिए यह पत्रिका एक बौद्धिक जल्लरत बन गई। मार्क्सवाद और साम्यवाद में अपनी सहानुभूति इस पत्रिका ने स्थापित कर ली। अमान्द्रदायिक स्तर पर यह विश्लेषण और पुनर्विचार करती रही।

किसी भी अंक को उठाकर देखा जाए विविध प्रकार के लेख और विविध लेखकों के नाम उस अंक में उपलब्ध हैं। मिमाल के तौर पर १९५६ के प्रारंभ में प्रकाशित मध्या १५६ १/७ मतीन लेख अलजीरियाई मिशन और वास्तविकता पर छपे। यह वह समय था जब अलजीरिया में सघन कायम था। 'फ्रांसीसी उद्योग के नये आयाम शोध' से सज्ज मालेत का अभि

लेख, इसाक द्वारा लिखित वास्तविकी की आत्मकथा का अंश, लुसीन गोल्डमान द्वारा कार्पात्स्वियन पर लेख इत्यादि उस अंक में मिल जाते हैं। इन्हीं सालों के दौरान सात्र और बोउआर का लेखन भी उसी पत्रिका में छपा कुछ प्रमुख लेखन किस्तों में भी प्रकाशित हुआ।

डायरेक्टर की हेसियत से सात्र की गतिविधियाँ बड़ी अमंगल सी रही। आरम्भ में वे पत्रिका के साथ बड़ी गहराई से जुड़े रहे हालाँकि मार्लों पोन्ति मूल राजनीतिक ग्रंथ प्रदर्शक थे। बाद में जब कैरियन युद्ध पर मार्लों पोन्ति चुप रह गये, पत्रिका उद्देश्यहीन होकर इधर-उधर भटक गई तब सात्र ने उस साम्यवादी दिशा निर्देश दिया और मार्लों पोन्ति जलम हो गए। अलजीरियाई युद्ध के दौरान सात्र पत्रिका से गहराई से जुड़े रहे और अपनी पत्रिका को फ्रांसीसी योजनाओं के लिए सत्याग्रह का केन्द्र बनाकर चले रहे। मई १९६८ के बाद पत्रिका उनकी किसी भी कति से अधिक उनके लिए महत्वपूर्ण हो गई, यह पत्रिका सात्र की बौद्धिक प्रतिबद्धता का मूर्तिमान रूप साबित हुई।

दिसम्बर १९४५ में प्रकाशित पत्रिका का तीसरा अंक सात्र के उस लेख का पहला हिस्सा लेकर सामने आया, जो उन्होंने गत वष समाप्त किया था। १९४६ की सर्दियों तक यह लेख एक पूरी पुस्तक के रूप में प्रकाशित हो गया। इस पुस्तक में सात्र ने समसामयिक गहनतम कठिनाइयों वाले मुद्दों पर पूरी दृढ़ता से अपने विचार सामने रखे थे। उन्होंने कहा 'उपनिवेशवाद और साम्यवाद के अपने व्यवहार के लिए फ्रांस को क्षमिन्दा होना पड़ेगा।' इसी समय साम्यवाद विराघ फ्रांसीसी समाज में जड़े जमाएँ सजिय था। सात्र ने साम्यवाद विरोधियों का विश्लेषण किया तथा 'प्रामाणिक' अप्रामाणिक सूत्र। प्रतिक्रियाओं की उस सीमा तक गए जो यहूदी विकास में संबंधित था। साम्यवाद विरोधियों की समस्याओं के निश्चिन्त निदान के लिए उन्होंने रूपरेखा बनाई 'पारस्परिक' निभरता पर आधारित एक वर्ग होन समाज की चर्चा की।

अब तक के उनके समस्त लेखन से अलग नतीजों मोदान का यह लेख अनेक कारणों से महत्वपूर्ण है। बड़ी दृढ़ता से सात्र ने यहाँ एक उपयुक्त लेख की भूमिका निभाई है। दमित लोगों के प्रति उनकी

इसी लेख में उभरकर सामने आई। सामाजिक चिंतन में विशिष्ट रूप से सात्र का यही योगदान साबित हुआ और इस लेख की सबसे महत्वपूर्ण विशेषता यह है कि वर्गों के सामाजिक प्रश्न व सामने यह व्यवस्था से प्रश्न उठाता है।

लती मोदाम के प्रस्तुतीकरण से जो गहराई उजागर हुई उस पर अब मात्र पुनर्विचार करने लगे थे उस व्यक्ति की तरह जो एक लखक व मानव जीवन के एक विश्लेषक के रूप में एक निश्चित इतिहास में बंध गया हो। जन समस्याओं का स्पष्टीकरण उठाने तात्त्विक स्तर पर किया था उह व अब सामाजिक परिभाषाएँ देने लगे। जून पढ़ने की जाशा के सामने निराशावादी दृष्टिकोण परास्त हो गया। व्यस्तता मात्र दायित्वों के कारण नहीं बड़ी अब उसमें उह आत्ममतोष भी मिलने लगा।

लेखक के लिए पलायन का रास्ता नहीं है। हम चाहते हैं कि वह अपने समय से जुड़ा रहे, यह उसका अचूक अवसर है इसका निर्माण उसी के लिए हुआ है और वह इसी के लिए बना है।'

सात्र अपनी बहुचर्चित पुस्तक *ह्वाट इज लिटरेचर* में कहते हैं लखक जानता है कि शब्द भारी हुई बंदूक है। अगर वह बोलता है तो बंदूक गगता है। वह खामोश रह सकता है लेकिन चूँकि उसने गोली चलाना बरण किया है इसीलिए उसे यह काम बच्चा की तरह नहीं, वयस्क आदमी की तरह निशाना साधकर करना होगा।

लेखक न जगत और विशेष रूप में दूसरे आदमियों के सामने आदमी को अपने लखन बाय में अभिव्यक्त करना बरण किया है ताकि आदमी अपनी पूरी जिम्मेदारी समझ सके। लेखक का धर्म है, इस प्रकार काम करना ताकि कोई जगत से अनजान न रहे। न कोई यह कह सके कि जगत में जो कुछ हो रहा है उसमें वह शामिल नहीं। जब एक बार उसने स्वयं को भाषा के ब्रह्मांड में अभियोजित कर लिया है तब न बोलने का बहाना भी नहीं कर सकता। एक बार जब व्यक्ति भूत्याकन या अथर्वोष के जगत में प्रवेश कर जाता है तब वहाँ से निकलने के लिए वह कुछ नहीं कर सकता। शब्दों के संगठन से वाक्य बनते हैं। हर वाक्य की एक भाषा है। उसका सदाभ पूरे ब्रह्मांड से जुड़ता है। खामोशी भाषा का एक क्षण है।

घामोशी शब्दों के सदम में ही परिभाषित है। सात्र कहते हैं, लेखक चुप नहीं हो सकता। यदि लेखक बोलने से इनकार करता है, तो इसका अर्थ यह नहीं कि वह गूँगा है। उससे प्रश्न होगा कि आप चुप क्यों हैं? बोलना या न बोलना, दोनों ही अपने-आप में लेखक की पक्षधरता लिये हुए होते हैं। अतः प्रतिबद्धता लेखन की पहली शर्त है।" सात्र फिर कहते हैं, "हमारे लिए लेखन एक व्यवसाय है। हम यह प्रयास करते हैं कि जहाँ तक संभव हो, हम अपनी पुस्तकों में सही रहें। शताब्दियाँ हम गलत साबित करती आ रही हैं। कोई कारण नहीं कि हम अन्तिम रूप से गलत साबित कर दिया जाये। हम यह सोचते हैं कि लेखक अपने काय में स्वयं को पूरी तरह लगायेगा अपनी निष्क्रियता साबित नहीं करेगा, न अपन दुभाग्य और कम-जोरियाँ का रोना रोयेगा, बल्कि अपने जीवन की दृढ़ इच्छाशक्ति, अपने धरण, उस संपूर्ण साहस का परिचय देगा जिसमें मानव रहता है।"

प्रश्न उठता है कि लेखक क्यों लिखता है? सात्र कहते हैं कि लेखक सार्वजनिक पाठक के लिए लिखता है और उसकी अनिवार्यता सभी व्यक्तियों के लिए होती है। जो लोग एक ही समय में एक ही घटना में जीए हैं, जिन्होंने एक ही जैसे प्रश्न पूछे हैं या नकारे हैं, जिनकी जिंदगी का स्वाद एक ही है—पुस्तक, उन व्यक्तियों के बीच सम्पर्क स्थापित करती है। पढ़ना और लिखना एक ही ऐतिहासिक तथ्य के दो पहलू हैं और जिस स्वतन्त्रता के लिए लेखक हम आमंत्रण देता है वह मुक्त होने की अमूर्त चेतना नहीं है। लेखक अपनी स्वतन्त्रता से एक परिचित जगत को भेदता और जीवित करना चाहता है। इसी जगत के आधार पर पाठक को एक ठोस मुक्ति मिलती है। विनियोजन की यह स्थिति एक इतिहास है।

सात्र कहते हैं कि साहित्य की पूरी उपयोगिता एक बगहीन समाज में ही संभव है। वहाँ लेखक सबके लिए आत्म-चेतना का पैगम्बर बनेगा। ऐसे समाज में लेखक सामंतवादी और सवहारा बग के बीच बटेगा नहीं। अपनी परिस्थिति से वह इनकार नहीं करेगा। उसे वर्तमान से पलायन नहीं करना पड़ेगा। चूँकि उसकी स्थिति सार्वजनिक होगी, इसलिए वह मानव-मात्र की आशाओं, उनके आक्रोश को अभिव्यक्त करेगा। इस प्रकार स्वयं अपने-आप को एक पूर्ण अभिव्यक्ति देगा। केवल बगहीन समाज में ही

साहित्य जन निणय के लिए समर्पित एवं आत्म सजग, परावर्तित रूप में चेतन जगत का निर्माता होगा।

पूरी तरह प्रभावित होने के लिए एक लेखक को पूरी तरह गणतांत्रिक समाजवादी समाज चाहिए। उसका लेखन उन पाठकों के लिए है जिनमें सब कुछ बदल देने की क्षमता है।

सात्र के लिखे पर गौर कीजिये

लेखक के लिए पलायन का रास्ता नहीं है। हम चाहते हैं कि वह अपने समय से जुड़ा रहे यह उसके लिए अच्छा अवसर है। इसका निमाण उसी के लिए हुआ है और वह इसी के लिए बना है।

१८८४ की क्रांति के प्रति बालजाक की उपधा और पलायन की फ्रांसीसी परगने के प्रति तटस्थता पर खेद प्रकट किया जाता है। भफसोस उनके लिए होता है। कुछ था जिससे वे हमेशा के लिए वंचित रह गए। हम अपने समय की किसी भी बात से वंचित नहीं रहना चाहते। हो सकता है इससे भी सुंदर कुछ हो लेकिन यह हमारा अपना है। इस युद्ध इस क्रांति के बीच यही एक समय हमें जीने के लिए मिला है। हमें इस नतीजे पर नहीं पहुंचना चाहिए जहां हम किसी तरह के जनवाद की बात कर सकें। बात इसके बिल्कुल विपरीत है। जनवाद किसी बुजुर्ग और अंतिम यथार्थवादी अभिभावक की सुस्त सन्तान है। खेल से बचकर निकल भागने का यह एक दूसरा प्रयास है। हमें अब विश्वास हो गया है कि बिना प्रभावित हुए बच कर कोई नहीं निकल सकता। तो क्या हम पत्थर की तरह स्थिर शांत बन जाएं? नहीं हमारी तटस्थता भी एक क्रिया साबित होगी। उस व्यक्ति की निवृत्ति उसके बैराम्य की तरह जिसने अपना पूरा जीवन प्राचीन सभ्यताओं में से किसी एक के बारे में उपन्यास लिखकर बिता दिया। अपने में यह भी एक स्थिति को ग्रहण करना है। लेखक अपने समय में स्थापित रहता है। प्रत्येक शब्द का एक परिणाम होता है। प्रत्येक गीत का एक नताजा निकलता है। दमन के लिए मैं पलायन और कैंकट को उत्तरदायी मानता हूँ क्योंकि उन्होंने इसके खिलाफ एक पंक्ति भी नहीं लिखी, न कोई विरोध किया। आप यह कह सकते हैं कि क्या लिखते, क्या विरोध करते, भला इससे उनका सरोकार क्या था? लेकिन फिर कालास के ट्रायल से वास्तव

का क्या सरोकार था ? जोला के डेफ़ूजने या वागो के प्रशासन को जोड़ने क्या रद्द कर दिया ? इन सभी लेखकों ने अपने-अपने जीवन की प्रमुख परिस्थितियों में लेखकों की हैसियत से अपना उत्तरदायित्व आका। अधिकृत फ्रांस में हमें हमारा दायित्व सिखाया। व्यवसाय की नियमित वृत्ति ने हमें हमारा दायित्व सिखाया। चूँकि हम अपने काल में अपने अस्तित्व द्वारा सक्रिय रहते हैं इसलिए यह निश्चय ले लेते हैं कि हमारी लेखन क्रिया सोद्देश्य होगी।

राजनीतिक प्रतिबद्धता इतने पतन के बावजूद कोई गहराई नहीं पकड़ पाई, न ही बीइंग एण्ड नॉथिंगनस के घोर सकट को ही कम कर सकी। तब सात की इस नई स्थिति को बौद्धिक रूप से प्रयोग में कैसे स्थापित किया जाए ? पी० सी० एफ० के लिए हम उनकी प्रारम्भिक सहानुभूति देख चुके हैं और समाजवाद की विचारधारा भी हमें दखी है, किन्तु सामाजिक परिवर्तन के प्रति उनका व्यक्तिगत भय सैद्धांतिक 'गाइड' के रूप में मार्क्सवाद के प्रति तटस्थता भी हमें देख चुक है।

मुक्ति के तत्काल बाद अब वे एक सिद्धांत और एक आन्दोलन के रूप में मार्क्सवाद से क्या समझते हैं ? उनका दृष्टिकोण विरोधाभासी था। कुछ साल बाद १९५० के करीब, उठाने स्वीकार किया कि १९३० से वे मार्क्सवाद की ओर आकर्षित हो रहे थे। युद्ध के दौरान यह स्पष्ट होता गया कि वह व्यक्तिगत आकर्षण था या दार्शनिक दृष्टिकोण अथवा राजनीतिक आन्दोलन या फिर तीनों का अद्वितीय मिश्रण। वे कहते हैं

‘मैं फिर कहता हूँ, यह विचारधारा नहीं थी जिसने हमें विस्थापित कर दिया। न वह मजदूर की स्थिति थी, जिसे हम अमृत रूप में जानते थे लेकिन उसका हमें कोई अनुभव नहीं था चूँकि वह एक संयुक्त रूप था जिसे हमने बड़े आदर्शवादी ढंग से कहा होता। हालाँकि हम आदर्शवाद से छिटक जा रहे थे—एक चिंतन के माध्यम से जो सबहारा वन को मूर्तिमान करता है।”

दूसरे शब्दों में, पार्टी और मजदूर आन्दोलन, इन मुद्दों पर वास्तविक राजनीतिक शक्तियों की अपेक्षा सिद्धांत न ही उन्हें प्रभावित एक दार्शनिक के रूप में हम जानते हैं उन्हें किसी ठोस आधार की

थी। युद्ध आजीविका और सत्याग्रह उहे उस ओर ले गए। इससे उनका चितन उलट पुलट हो गया। मार्क्सवाद का दावा रहा है कि इतिहास का सत्य अमूर्त चितन के बाहर है। सघष में और अतत सबहारा की विजय में।

हम मजदूर बग के कंधे से कंधा भिड़ाकर लड़ना चाहते थे और हमने अन्त में समझा कि इतिहास ठोस द्वद्धात्मक गतिविधिया का परिणाम है। अब यह स्पष्ट होता गया कि जिस यथाय को सात अपने प्रारम्भिक काल में तलाशते रहे वह उन्होंने सक्रिय होकर हासिल कर लिया है।

१९४१ में सात को राजनीति से असंग होना पड़ा, क्योंकि एक आम मोर्चा स्थापित करने के अपने एकाकी प्रयास में वे विफल हो गए। युद्ध के दौरान सात क्रांति और समाजवाद के सक्रिय समर्थक बन गए।

'पी० सी० एफ० मुक्तिकाल' के दौरान फ्रांस की सबसे बड़ी समाजवादी और क्रांतिकारी पार्टी थी, लेकिन सत्याग्रह की भावना जैसे-जैसे कम होत लगी 'पी० सी० एफ०' ने सात का नया दशन युवा बुद्धिजीवियों के बीच अपने एक प्रतियोगी के रूप में लिया। इसके समर्थकों ने सात पर हेड गैर का शयन-कक्षीय होन का आरोप लगाया। हेडेयर एक नाजी विचारक था निराशा और निषेधवादी लेखक की हैसियत से मानवीय चातुरी और गन्दगी में डूबा हुआ।

दिसम्बर १९४४ में 'एक्शन' साप्ताहिक में सात ने अपने ऊपर हुए प्रहारों के उत्तर दिए। इस निबध में सात ने समाजवाद के कुछ मूलभूत मता का समर्थन किया। पी० सी० एफ की तरह वे भी क्रांति के लिए सघष कर रहे थे। उन्होंने बग-सघष को अपनी पूरी स्वीकृति दी और पूँजीवादी समाज की गुविधाआ के अन्त की कामना की। इसी समय सात ने मार्क्स के साथ अपने विश्वासों को भी जाड़े रखा कि मानव ने स्वयं को बनाया किसी पूर्व निश्चित किसी सार की परितुष्टिस्वरूप उसकी रचना नहीं हुई। इसमें भी आगे बढ़कर पूरी जातमददता के साथ उन्होंने क्रांति के लिए अपना दशन भौतिकवाद से अधिक उपयुक्त बताया क्योंकि इसमें मानव अपने लिए उत्तरदायी है। उसमें अपने को बदलन की क्षमता है। अस्तित्ववाद इस प्रकार में कोई शोकावुल अतिरेक नहीं था, बल्कि क्रिया,

प्रयास, स्पर्धा और समाजवधन से युक्त एक मानवीय दशन था।

इसी मानसिक स्थिति में सात ने 'मैटीरियलिज्म एण्ड रिवोल्यूशन' लिखा, जिसमें मार्क्सवाद के क्रांतिकारी चिन्तन के रूप में उन्होंने अपना एक दशन सामने रखने का प्रयास किया है। उनका केन्द्रीय कथ्य था, मानवीय सवेगा को मुक्ति के सवेग में बदल देना था एवं क्रांतिकारी दृष्टिकोण से उसका सृजन करना। उनके अनुसार मार्क्सवाद में यही कमी थी, जिसे वे दूर कर देना चाहते थे। इस निबन्ध से मार्क्सवाद के सदर्भ में सात के विकास का पता चलता है। क्रांतिकारी विचारों पर यह एक अमूल्य निबन्ध था, इसमें ऐतिहासिक और सामाजिक विश्लेषण का नितान्त अभाव था। एक निबन्धकार की हैसियत से राजनीति को अपने लेखन का विषय बनाकर सात ने अपने समय में अपना स्थान बना लिया था, लेकिन एक दार्शनिक के रूप में वे ऐतिहासिक और सामाजिक आध्यात्म से अनभिज्ञ रहें। मार्क्स के लेखन से भी उन्हें लगता था ऐसा कोई प्रमाण नहीं मिलता।

अतः १९४० से ५० तक की अवधि में सात का जो लेखन हमारे सामने आता है वह मार्क्सवाद से अधिक प्रगतिशील और एक नया मानववादी दृष्टिकोण लिए हुए था। अधिकतर आलोचक सात की अपनी इस स्वयंसिद्ध व्याख्या से सहमत नहीं थे। सात के विचारों में आत्मवाद, शून्यवाद और देवार्तों की अहवादी अवधारणा के प्रति पूरा झुकाव देखा गया। इन सारी व्याख्याओं में सात एक घोर व्यक्तिवादी एवं मनुष्य मात्र के लिए एक बड़ा निराशाजनक दृष्टिकोण अपनाये हुए थे। वे हर दूसरे आदमी को नरक की सजा दे रहे थे तथा प्रत्येक मानवीय क्रिया-कलाप को धर्म का उन्माद कहते हुए दिखलाई पड़ते थे। समाजशास्त्रियों को उनकी यह अताङ्किता बड़ी बेतुकी लगी। उनके दृष्टिकोण में सात का लेखन जनवादों नहीं था। सात के विरोधी 'स्व' की इस खोज एवं अवेपण को आत्मरति की सजा दे रहे थे। बुजुर्ग परिवेश में पड़े हुए सात, मार्क्स के ऐतिहासिक दृष्टिकोण एवं सर्व-हारा की क्रांतिकारी भूमिका से सवेगा अनभिज्ञ थे।

इन आलोचनाओं के प्रत्युत्तर में सात अपने अस्तित्ववाद को मानववाद की सजा देते हैं। उन्होंने अपना समग्र परिवर्तनवादी रूढ़ि बदला नहीं,

१९४० के बाद सात ने अपना काफी समय बीइंग एण्ड

व्याख्यायित अवधारणाओं की अतिनिहित सम्भावनाओं के स्पष्टीकरण में बिताया। सात्व की स्वतन्त्रता की अवधारणा जहाँ तक मैं जानती हूँ, मार्क्सवाद में एक नया सुधार का सम्भावना नहीं हुई थी। सात्व के कारण बौद्धिक जगत में जो हलचल मची और १९४० व दशक में जो समुदाय उनका समर्थक बना बहुधा मार्क्सवादों उन समर्थकों की प्रामाणिकता के बारे में प्रश्न उत्थात हैं। ये समर्थक थे फ्रान्सेबल युवक, युजुवा वगैरे जो सिर्फ कबूतरे और शराबखानों की बहसों में अपना समय बिताते थे और भोग तथा विलास जनित मानसिक समस्याओं की अस्तित्व की तासदों के हथकर चर्चों का विषय बनाते थे। इनके पास न तो कोई मूल्य बोध था, न सपनों की क्षमता थी और न ही किसी प्रतिबद्धता की चाह। दाशनिष्ठा की दृष्टि में शास्त्रीय विचारों का इतना फगनबल रहना ही इनके छिछारपन का पूरा प्रमाण था।

लेकिन इसी बात को हम यदि हमारे दृष्टिकोण से देखें, तो सात्व के विचार अपने आप में एक बहुत बड़ी मानवीय अपाल लिये हुए थे। अस्तित्व और उसमें जनित समस्याएँ ऊँच और उल्टी सन्तुष्टिहीनता मूल्यों का सन्तुष्टिपूर्ण सताप आदि सारे मुद्दे केवल दाशनिष्ठा के पडितों की ही बातें नहीं रहे गए थे बल्कि अब तो ये एक आदमी के जीवन में उसके विचारों में चुनौती के रूप में आ गये हुए थे। सात्व के विचारों ने शास्त्रीय दशन एक समकालीन समाज के बीच एक मनुष्य का काम किया। उनकी अवधारणाओं का यह जिक्र उनमें चिन्तन पर बहस, केवल विश्वविद्यालयों की कक्षाओं तक ही सीमित नहीं रह गई। परिणाम में ही नहीं सदन, 'यूनायटेड' तथा दूर नज़र देशों में काफी हाउस ग्रेफास्ट टेबल एक राह चलत नागा में भी यह चर्चा फैलती चला गई।

अस्तित्ववाद एक प्रतीक बन गया था बातचीत के सृजक में रखे रखे तथा पहनाव में एक आम आदमी की जिन्दगी के नज़रिये पर वह बुरी तरह छा गया था। कथोलिक धर्मशास्त्री गिन्सन कहते हैं 'अस्तित्ववाद की सफलता का कारण इसका फगनबल होना है कि यह अभिजनो का मनक भर है।'

लेकिन जहाँ तक मैं सोचती हूँ कि पहली बार दशन ने इतने गम्भीर

मसले को आम आदमी की जिन्दगी में उठाया। यह सच है कि बहुत-से स्वत आरोपित अस्तित्ववादियों ने 'बीइंग एण्ड नॉथिंगनेस' को न तो पढ़ा है और न ही समझा है। वे सात्र के दर्शन की परिधि पर ही घूमते रहे हैं। ज्यादा से ज्यादा उन्होंने कुछ उपन्यास एवं नाटक, विशेष रूप में सात्र का मशहूर उपन्यास 'नौसिया' एवं 'नो एक्जिट' जैसे उपन्यास एवं नाटक पढ़े हैं। मैं बस इतना ही कहना चाहती हूँ कि अस्तित्ववाद मात्र एक बुजुर्ग प्रतिप्रिया नहीं, बल्कि जीवन का कुछ गम्भीर मसला लिये हुए है।

सात्र वे ऊपर दूसरा आरोप उनके जीवन दृष्टिकोण को लेकर है। पारम्परिक बौद्धिकता यह मानती रही है कि अस्तित्ववादी अतदृष्टि, काफी हाउस के शराब और सिगरेट के धुएँ में धुंधली होकर रह गयी है। सात्र अपनी निम्न बुजुर्ग वर्ग की जीवन शैली एवं परिप्रेक्ष्य से मुक्त नहीं हो पाये।

सात्र कहते हैं, ब्रूनश्वीग जैसे दार्शनिकों ने सात्र पर केवल तीन पृष्ठ लिखे। वे हमें वैज्ञानिक चिन्तन का इतिहास पढ़ा रहे थे लेकिन मानवता का जोखिम के बारे में कुछ भी बहाने में वे असमर्थ थे। यह न समझ में आने-वाला सामारिक कोलाहल उनके अनुसार, दार्शनिकों के ध्यान देने के योग्य बात नहीं थी। फ्रैंच आदर्शवाद की यह अयोग्यता, सात्र के अपने चिन्तन को एक और नयी दिशा खोजने पर मजबूर कर रही थी। सात्र आदर्शवाद का अन्दरूनी खोखलापन समझ रहे थे। इतिहास में बटकर तर्कों की युक्ति संगत दुनिया उनकी नजर में बड़ी अमूर्त हो चुकी थी किन्तु सात्र को पढ़ने से पहले सात्र १९३३-३४ ईस्वी के दौरान जर्मन दार्शनिक 'हूसेल' तथा 'हैडेगर' के सम्पर्क में भी आ चुके थे। अस्तित्ववादी दीक्षा के दौरान सात्र ने राजनीति और समाज के बारे में अधिक गहराई से सोचना शुरू कर दिया।

सात्र यह ऐतान करने में समर्थ होते हैं कि इतिहास का गुप्त सत्य कुछ नहीं केवल एक पूर्ण 'स्वतन्त्रता' की अवधारणा है और वे स्वयं इसी अवधारणा का विकास करना चाहते हैं। अपनी आत्मकथा 'ऑफ साइड' में सिमोन द बोउआर कहती है कि 'सामूहिक' को खत्म करने का एक ही तरीका हम समझ रहे थे और

का उन्मूलन। एवं पूरे आवेश के साथ हम एक ही विश्वास रख पा रहे थे कि स्वातन्त्र्य प्रत्येक मानवीय खोज का अपरिमित स्रोत है तथा हम जितना ही इस स्वातन्त्र्य को विनसित होने का समय एक स्थान देते हैं मानव जीवन उससे उतना ही समृद्ध होता है।”

युद्ध के समय सात जव बीइंग एण्ड नॉबिंगनेस’ लिख रहे थे, तब उनकी राजनीतिक प्रतिबद्धता और भी अधिक घनीभूत हुई। उसी समय वे राजनीति में अस्तित्ववाद जीवन में विचार एवं इतिहास में तक का स्थान भी खोजने लगे थे। द्वितीय विश्वयुद्ध के समय राजनीति स्थिर गति से घामपयी होती जा रही थी। १९४१ में जब सात नाजिया का विरोध कर रहे थे तो उन्होंने अपनी स्थिति यह कहकर स्पष्ट की कि वे एक व्यवस्था विरोधी समाजवादी हैं जो ‘यक्ति के मौलिक स्वातन्त्र्य के घोर पक्षधर हैं। स्वातन्त्र्य की यह अवधारणा न तो सोवियत समाज एवं न ही बुजुबा समाज के गल उतर सकती थी। नाजिया का विरोध करत समय सार्व न अपनी स्थिति को सोशलिज्म एत लिबर्टी की सज्ञा दी थी। २० साल बाद जब उनके राजनीतिक दशन का रूपान्तर होता है, तब उनका यह वधारिक बीज लिबर्टी १९४३ में ‘अस्तित्ववाद हो जाता है तथा १९५७ में उनका समाजवाद हो जाता है अस्तित्ववादी मार्क्सवाद। १९४०, १९५० तथा १९६० में सात के लेखन में उनका केन्द्रीय मुद्दा था दशन तथा राजनीति का संश्लेषण एवं मार्क्सवादी समाज में अस्तित्ववादी स्वतन्त्रता का संस्थापन।

अतः सात की १९३० की स्वतन्त्रता की अवधारणा एक बुजुबा का निजीकृत व्यक्तिवाद नहीं था तथा न ही यह कोई बोहेमियन बौद्धिकी का चक्काचौंध करन वाला सौंदर्यशास्त्र था। यह कोई रूमानी विद्रोह नहीं था बल्कि स्वतन्त्रता की एक ऐसी अवधारणा थी जो अपने आमूल परिवर्तनकारी दृष्टिकोण के कारण नव घामपयी होती जा रही थी। काफी हाउस में समय बितान वाले स्वतन्त्रता की अवधारणा पर लम्बी-लम्बी बहस करन वाले वे यही सात थे जो अल्जीरियाई युद्ध के विरोध में खड़े हो सके और जो आगे चलकर व्यवस्था के ठेकेदारों द्वारा दिया गया नोबल पुस्कार ठुकरा सके। ये वही सात थे, जो मार्क्सवादी पत्रिकाओं के सम्पादन में लग

कर अपनी विश्व क्रांति को वर्जना आ एव आलोचनाओं की आग में झक सके। १६३० की सत्र की स्वतंत्रता की जो अकेली खोज थी, वही १६६० में जाकर आरामी पीढ़ी की पथ प्रदर्शक बनी। सत्र की सारी चेष्टा थी, व्यक्ति तथा समाज के एक ऐसे सिद्धांत की खोज, जो तकनीकी समाज में आदमियत को विनियोजित कर सके।

आइये, हम सत्र की दार्शनिक अवधारणाओं का अवलोकन करें कि ऐतिहासिक विकास के दौरान कैसे उनके विचारों का स्वरूप बदलता गया।

व्यक्ति स्वतंत्रता

यह एक बड़ी अजीबोगरीब दास्तान है कि सत्र का पूरा स्वतंत्रता का सिद्धांत यूरोप के सबसे अधिक सत्तावादी लक्षणा में प्रकट हुआ। पूजा वादी दुनिया दो महायुद्धों को झेल चुकी थी और आर्थिक डिप्रेशन को भी भोग चुकी थी। समाज के पास ऐसा कोई विश्वास बाकी नहीं रह गया था, जो विज्ञान एवं नैतिकता की तकनीक एवं स्वतंत्रता का संश्लेषण प्रस्तुत कर सके। समाजशास्त्री इस काल से बतई सहमत नहीं थे कि आदमी अपनी नियति का निर्माता स्वयं है और इस नियति के निर्माण हेतु वह स्वतंत्र भी है। १६८३ के आम्सटर्डैम डेक्लरेशन में बैठकर सत्र लिखते हैं, 'सार तत्त्व में पहले अस्तित्व है। यह मानवीय स्वतंत्रता ही है जो आदमी की आदमियत को संभव करती है। अतः हम जिसे स्वतंत्रता कहते हैं मानवीय वास्तविकता से अलग नहीं। यह सच नहीं कि आदमी पहले अवस्थित होता है और बाद में जर्मन स्वतंत्र होता है। आदमी के होना और उसके स्वतंत्र होने में कोई भेद नहीं है।

मानवीय अस्तित्व के क्षेत्र में सत्र ने उसकी स्वतंत्रता का रखा। स्वतंत्रता आदमी की कोई विशेष सुविधाजनक स्थिति नहीं है और न उसे स्वतंत्रता हासिल करनी है, न ही उस आत्म समय और के कठोर अभ्यास द्वारा स्वतंत्रता का विकास करना है।

अथवा पुरुष, बालक हो या वृद्ध, बुद्धिमान हो या उनके अस्तित्व की विशेषता है। यह उन सभी में है, जिसे हम उसकी रोजमर्रा की जिन्दगी से अलग

मानव वास्तविकता की सरचना के पीछे छिपा हुआ यह तत्त्व नहीं, जिसका अनावरण काल के दौरान करना होगा। यह कभी भी बाद में परिलगित परिवर्द्धित होनी गुणवत्ता नहीं है। साथ ही यह ऐसी कोई गुणवत्ता भी नहीं है जो केवल बोद्धि अभिज्ञता को प्राप्य हो या जन्मसिद्ध अधिकार के रूप में इसका प्रयोग हो।

मात्र के लिए स्वतंत्रता पूर्ण रूप से गणनात्मक है क्योंकि यह प्रत्येक क्षण प्रत्येक व्यक्ति के औचित्य के साथ लिपटी हुई है। रोजमर्रा की जिन्दगी में अनुभूत होने वाली इस स्वतंत्रता का साक्षर ने अनूठा उदाहरण पेश किया है। एक बुजुर्ग घराने की स्त्री अपनी छिड़की से बाहर राह चलत हुए आत्मी का देखकर उत्तेजित हो जाती है। पहाड़ पर चढ़ता हुआ आरोही अचानक सुम्नान का बात सोचने लगता है या ऊँचाई पर सञ्चारता हुआ आदमी अचानक अपने गिरने की संभावना में चौंक उठता है। ये मांगी मानवीय परिस्थितियाँ हैं। रोजमर्रा की जिन्दगी है जिसमें अन्तिम प्रश्न उठता है कि क्या आदमी स्वतंत्र है? यह स्वतंत्रता एक ऐसा आत्म अनुभव है व्यक्ति का अपना एक ऐसा निजी क्षण है, जहाँ पर समाज का कोई प्रतिबंध लागू नहीं हो सकता।

मरी बार्नाक अपनी पुस्तक 'साक्षर' १९७१ में लिखती है 'चेतना की वैयक्तिक विशेषता का सम्बन्ध वास्तविक जगत के साथ कैसे स्थापित हो। साक्षर इसी पर चिन्तन कर रहे थे। वे वैज्ञानिक ज्ञान-मीमांसा की तरह केवल बाह्य जगत को ही वास्तविकता की मंजा नहीं देना चाह रहे थे। साक्षर का घटना विज्ञान मानवीय वैयक्तिकता की वास्तविकता को स्वीकारता है। बाह्य जगत पर अपनी पकड़ पूरी तरह मजबूत रखते हुए हमें के घटना विज्ञानवाद की ओर साक्षर इसीलिए आकर्षित हुए क्योंकि वे रोजमर्रा की साधारण जिन्दगी के दृश्य पर चिन्तन करना चाह रहे थे।'

फ्राइम आफ लाइफ में सिमोन द बोउआर लिखती हैं "घटना विज्ञान से साक्षर का परिचय एक दिन नाइट क्लब में उदार समाजवादी, दार्शनिक रेमण्ड ऐरन के माध्यम से हुआ। ऐरन साक्षर से कहते हैं, बहुत यदि तुम घटना विज्ञानवादी हो तब तुम शराब के इस मिलास के बारे में

भी बातें कर सकते हों और इस पर दशन भी लिख सकते हों।' उद्देग से सात्र कापने लगते हैं। वर्षों से वे जो खोज रहे थे, वह मानो उन्हें उसी क्षण प्राप्त हो गया। वे रास्ते में ही हुसैल की पुस्तक खरीदते हैं और पढ़ने पलटते हुए घर जाते हैं।"

अभाव

अभाव की अवधारणा में, जीव की घटना विनाश (फिनामिनालोजी) सम्बन्धी विवेचना करत समय सात्र वास्तविकता के जिन मुख्य गुणों की खोज करने हैं, वे हैं जीव का होना तथा न होना मानवीय अस्तित्व एवं अनस्तित्व तथा भाव एवं अभाव अर्थात् जीव का अपने में होना तथा जीव का अपने लिए होना। जीव अपने में अभेदक, पूरी तरह अपारदर्शी तथा ठोस है। अजीव मानी अनस्तित्व खाली है अपने स्वयं का निषेध है। यह जीव के हृदय में स्थित दरार है। जीव अपने में बोझ इन इटसेल्फ में जो था, वह 'वही' है किन्तु जीव अपने लिए 'जा' नहीं था यह है। अपने लिए होना चेतना का होना है यानी संवेत होना है। घटनाक्रमों की क्रिया परिधि में चीजें सामने भरी-पूरी आती हैं। जो कुछ भी है, जैसा भी है वैसा ही हमारे सामने आता है, लेकिन चेतना वस्तु नहीं है, अपितु चेतना किसी वस्तु की चेतना है। अतः चेतना की सगठनात्मक संरचना अनुभवशीलता एवं अति क्रमणीयता में निर्मित है। चेतना उसी समय जन्मती है जब वह जीव होना चाहती है, जो वह अपने-आप में नहीं है। सात्र ने चेतना के प्रति हुसैल के दृष्टिकोण का पूरा लाभ उठाया। चेतना वह है जो हमेशा अभिप्रेत है, अपने से बाहर झाकती हुई किसी और दिशा की ओर अपने से बाहर किसी वस्तु की ओर संकेत करती हुई और चूँकि चेतना हमेशा अभिप्रेत रहती है इसीलिए सात्र ने यह माना कि इसकी संरचना में एक निषेध हमेशा निहित है अर्थात् यह हमेशा 'वह होना चाहती है जो' यह कभी नहीं है।

अतः मानवीय वास्तविकता एवं मानवीय चेतना की परिभाषा करते हुए सात्र लिखते हैं

चेतना वह जीव है जो अपने होने के बारे में
इस प्रश्न में उससे इतर कुछ और ही निहित होता है।"

मानवीय यास्नविकता को केवल उमकी स्वतन्त्रता के द्वारा ही समझा जा सकता है क्योंकि चेतना एक निपेध है। यह अपन जीव होन म कभी नियन्त्रित नही होनी। निरन्तरत्व इसका धर्म उही। इसकी सारचना से इसकी परिभाषा इसका ठाम अस्तित्व का एक जगत म इसका होना परिभाषित नहीं किया जा सकता। अपने-आप को जगत मे अवस्थित करत हुए भी यह हमेशा अपन म परे चली जाती है। अत बिना किसी गुणवत्ता के बिना किसी सारतत्त्व के चेतना एक घासी निपेध की तरह अवस्थित होनी है। अपन-आप म यह एक अनियत एक अविधेयक युसापन है। जगत के साथ मनुष्य चेतना के संयोग स जो विशिष्ट सवध बनन हैं उही ठाम परिस्थितिया स मूल्य एक अथ उद्भासित होन है। जब आत्मी अपन आप को अपनी चेतना के जगत म फँस दता है तब 'इम' या उम व्यक्ति या वस्तु के साथ संबधित होन की उसकी अपनी स्वतन्त्रता स उससे जीवन मे अथ पैदा होत हैं एक मूल्य का स्वरूप उभरता है। मेरे मूल्य का एकल आधार मेरी स्वतन्त्रता है। निरपेक्ष रूप स कही भी ऐसा कुछ भी नही जा मेरे चुनावगत विशिष्ट मूल्य का समर्थन करे। मैं वह जीव हू जिसका द्वाग मूल्य अथ ग्रहण करत हैं। मैं वह आधार हू जिस पर मेरे जीवन का सारा मानकीकरण आरापित ह जो अपने-आप म पूरी तरह निराधार है। स्वतन्त्र होन का मत सताप अपने मूल्य का आधार है फिर भी स्वय आधारहीन हाना मेरे अस्तित्व की वासदी है। सात्र न आदमी को एक बन्द डबे की तरह नही दखा। आदमी प्रत्येक क्षण अपने आप म थमजीवी संभावनाओं को लिये हुए जीता है एक साथ ही उसका प्रत्येक अनुभव सताप और चिन्ता स प्रसित भी रहता है। हम अपना निर्माण स्वय करत है और जो हम हैं वह अपने ही चुनाव के कारण है। अस्तित्ववाद का यह साधारण तर्किया कलाम पढिये 'अस्तित्व सार से पहले होता है।

स्वतन्त्रता अपने आप म पूर्ण है और हम अपना निर्माण स्वय करत हैं। स्वतन्त्रता अपने उच्च उद्देश तथा चिन्ता म प्रकट होती है उस सताप म जहा एक स्वतन्त्र व्यक्ति हान के नाते व्यक्ति पर निरन्तर अपना निर्माण करते रहने की बाध्यता होती है। आदमी जानवर से इसीलिए भिन्न है क्योंकि उसके पास उसकी स्वतन्त्रता है जिससे वह अपने मानवीय अस्तित्व

की रचना कर सकता है। इस संबंध में सात का यह कथन अत्यन्त महत्वपूर्ण है कि आदमी का विकास, व्यक्तिगत तथा सामुदायिक रूप से उससे अपन हाथ में है, वह प्रकृति के अधिनियमा के अधीन नहीं।

अपनी इस घटना विज्ञान प्रणाली (फिनोमनोलॉजिकल मैथड) में सात स्वतंत्रता की ऐतिहासिकता एवं विशेषत्व पर जोर न देकर मानवीय स्थितियों के प्राकृतिक परिप्रेक्ष्य में उसे एक सावभौमिकता प्रदान करते हैं। प्रत्येक सामाजिक स्थिति में प्रत्येक व्यक्ति की स्वतंत्रता के साथ सत्ताप एवं दुश्चिन्ता जुड़ी हुई है। हीगेल की 'दुखी चेतना को मद्दे नजर रखते हुए हम कह सकते हैं कि सात का आदमी' जगत से अपना अलगाव पूरी तरह महसूस करता है। जहाँ आत्म के तार्किक एवं ऐतिहासिक विकास में हीगेल की 'दुखी चेतना' एक क्षण या एक स्थिति की छोटकरी है वहीं सात की मानवीय स्वतंत्रता की दुश्चिन्ता एवं सत्ताप केवल एक स्थापित गुणवत्ता है। आत्म नियंत्रण करने की यह स्वतंत्र क्षमता अपने-आप में एक बड़ी ही परेशान स्वतंत्रता है। यह एक ऐसी स्वतंत्रता है, जिसे रोजमर्रा की जिन्दगी में आदमी को झेलना पड़ता है। यह अच्छा कर अथवा बुरा, पर वह कुछ-न-कुछ करते रहने के लिए हमेशा बाध्य है अतः वह स्वतंत्र है। १९४७ में 'बीइंग एण्ड नॉथिंगनेस' के प्रकाशन के पाँच वर्ष बाद सत्ताप एवं दुश्चिन्ता की सावभौमिकता पर विचार करते हुए सात अपने इस विशिष्ट अनुभव को एकवर्गीय जामा पहनाते हैं। सात कहते हैं 'हम बुजुर्ग हैं, इसलिए बुजुर्ग दुश्चिन्ता को जानते हैं।'

हालांकि सात की दुश्चिन्ता का ज़्यादा जो उसके वर्गीय अनुभव की सावभौमिकता को स्वीकारता है, अपने-आप में समवालीन समाज का एक बहुत बड़ा सच लिये हुए है। बुजुर्गों सामाजिक संरचना में प्रामाणिक स्वतंत्रता के लिए एक जवदस्त विरोध एवं दुश्मनी निहित होती है। अपने आत्म-परिवर्तन की संभावनाओं के बारे में प्रश्न करने का व्यक्ति को अधिकार कम दिया जाता है। समूह की वृत्ति को औचित्य प्रदान करने के कारण व्यक्ति की नैतिकता अवसरवादी तथा बाह्य सिद्धांतों एवं आधारित होती है। पूँजीवादी समाज में समूह और व्यक्ति का आणविकरण कर दिया जाता है।

एव प्रतियोगिता की वसति को बढ़ावा मिलने के कारण सार्वत्रिय स्वतन्त्रता में बाधा उपस्थित होती है। स्वतन्त्र होने का मानव है दूसरे व्यक्ति के सामने वसा ही मौजूद होना जा हम हैं किन्तु आधुनिक समाज में इस प्रकार के प्रामाणिक रिश्ते सम्भव नहीं होते।

सात्र के विचारों में स्वतन्त्रता के साथ जुड़ा जा मताप है उसमें हम दो पारम्परिक ब्याला का मिश्रण पाते हैं। एक यह जो नियति के सामने घटने तक द। आदमी बसहारा और भाग्यवानी हो जाय। उसे जसा भा जो भी मिलता है वह उस स्वीकार ल। दूसरा गीता में लिया गया श्रावण का उपदेश है अजुन। तू उठ और युद्ध कर। सात्र की अवधारणा प्रत्येक विनिष्ट प्रभुता को चुनौती देती हुई पाश्चात्यिक मान के नकारों हुई, आदमी को एक तम निपट के रूप में रखती है जहां उमका पहला काम है बिना किसी सीमा को मान हुए अपन-आप का अपनी नियति का बनाना। अतः यह एक ऐसा अवधारणा है जो स्वतन्त्र व्यक्ति का कभी भी यथाम्यति स्वीकारन नहीं देती। यह उस घन से नहीं बठन देती है न ही उसकी कठिनाइया का सरल निदान खोजन देती है और न ही उसे कभी स्वयं मिल सकता है। उस ता कम निरन्तर युद्धरत रहना होगा सपय करना होगा। जीवन की अपरिमित सभावनाओं में निरन्तर किसी-न किसी सभावना का चुनाव करते रहना होगा। बिना किसी मियक के बिना किसी स्वयं में रहने वाले देवता के संरक्षण के तथा बिना किसी आधार के। वह महज एक टपकी हुई बूढ़ है जो न ही आसमान में है और न धरती पर पहुंचा है। जो अपनी दुविधाओं और दुश्चिन्ताओं में जगत के सारे व्यापारों के बीच महज एक उड़ता हुआ मूछा पत्ता है। आदमी वह जीव है जो वह नहीं है और जो वह नहीं वह वह है। इस चक्राकार तर्किय प्रणाली में इतने शब्दों का आडम्बर सात्र इसीलिए रचता है क्योंकि वे अपनी अंतर्दृष्टि के दोना छोरों को पकड़े रहना चाहते हैं। वे स्वतन्त्रता को इतना सरल आशावादी सिद्धांत भी नहीं बनाना चाहते जो एक ही क्षण के में सारी समस्याओं का निदान कर दे। न ही वे अपनी नियति का छोर स्वयं में बठे ईश्वर के हाथ में देना चाहते हैं।

दृष्टि से सात्र का स्वतन्त्रता का सिद्धांत मार्क्सवादी एवं ईश्वरवादी

व्योक्ति, इन दोनों ही घेमे के लोग को परेशान करता है। दुराग्रही मार्क्सवाद, जहाँ स्तालिन से लेकर उदी शिविर और फासी के पंदा का स्वीकारना चाहता है वहीं दूसरी ओर ईसाई धर्मशास्त्री इसाईयत के नाम पर शोषण तथा गरीबी का गले से उतरना चाहता है। दोनों ही खम बात तो आदमियत की करते हैं, लेकिन ठोस वास्तविक जगत के आदमिया की कब पर खड़े होकर सात्र एक तीसरा रास्ता पोजना चाहत है। यह वह रास्ता है जो आदमी को आत्म नियंत्रण की पूरी सुविधा प्रदान करना चाहता है। यह रास्ता विवसिन और तबनीकी खुन समाज में अन्तर्निहित सारी गभावनाओं को आदमी की सुविधा के लिए सभावित करने की गच्छा भी प्रस्तुत करता है। सात्र चिन्ता उद्देग, उर का पूरा मानवाकरण के ना चाहत है बल्कि एक मानवीय समझ प्रदान करना चाहत है ताकि 'म' अपने जीवन में अपने ही नियेध और दागदपन में परिचित हो सकें। अभिप्रत पतना अपना-आप को जगत में फेंकती है। वह मृत्यु का जन्म दता है किन्तु अपने अस्तित्व के होने की बाध्यता से मुक्त नहीं हो पाती। इसका बावजूद मानव की स्वतंत्रता की अवधारणा जगत में व्याप्त अप्रामाणिक मनत्रता की व्याख्या करने में सक्षम अगमय रही है। उनका विचारों में मनत्रता का जा तावीर है, जिस स्वतंत्र मनुष्य की व कल्पना या परिवर्तनता करता है। यमा मनुष्य हम इस जगत में नहीं देखत। वास्तविक समाज और दुनिया में यदि देखा जाय, तो आदमी के जीवन का तरीका एकदम दूसरा ही तरह का है। 'अतः बीदग एण्ड नपिगनग' सात्र जिस स्वतंत्रता का चित्रण करने है सामाजिक सिद्धांत के दृष्टिकोण में यह स्वतंत्रता अपना-आप में एक विरोधाभास है।

व्यामोह की सार्वभौम अवधारणाओं का ऐतिहासिक पालन में देखना जरूरी हो जाता है। अब तक 'रीनगा' के साथ जितने भी वैदिक, बौद्ध, हुए वे मानव बमोवेश रूप में मानवीय सामाजिकता के उद्गम विवरण के विवरण पर ही आधारित थे। अब तक 'सात्र' में कमियों पर जो दोष बहुत अवलोकन होता रहा था वह भी से होता था कि आदमी मुक्तिमग्न तरीक में तथा 'सात्र' द्वारा किस प्रकार उनपर विचार था। इतिहास में अज्ञानता अब वैदिक मानवीय सत्य में देखी जा सकती है।

का कारण न उसका अपना पाप-बम है और न ही ईश्वर प्रदत्त पापों की सजा। यह बवल एक सामाजिक घटना है। १८वीं सदी में बाल मार्क्स एवं अन्य समाजशास्त्रियों ने सामाजिक अतृप्तियों की प्रणालियों का जो सामाजिक विश्लेषण किया उसमें अन्तर्निरूपित यही निष्कर्ष निकला कि आदमी के कष्ट एवं सताप का कारण बवल सामाजिक शोषण एवं असंगत है। अन्त में परिवार जिसे सम्पत्ति के आदिकाल से स्तनी पवित्र व्यवस्था माना जाता रहा है उसपर सबन बड़ा आपात फायड़ा के अवचेतन मस्तिष्क की अवधारणा से पड़ा जहाँ परिवार के दमन के कारण व्यक्ति-मानव को बहुत दुःख एवं कष्ट झेलन पड़े। इन सिद्धान्तों से अन्वेषणात्मक तुलनाएँ सम्भव हो सकीं और सामाजिक चेतना पहल में काफी अधिक विकसित हुई। अद्वितीयपरवर्तता असंगत 'प्रारम्भिक' यह अवचेतन मस्तिष्क की आधारभूत विशेषताएँ हैं जो आदमी के सही आत्म ज्ञान में अवरोधक सिद्ध होती हैं। ये आदमी के मानवीय स्वरूप की उजागर न करते हुए उसके बहोपेक्षा को ही अधिक प्रेरित करती हैं। व्यामोह की अवधारणा भी इसी दृष्टिकोण से सी गयी है।

व्यामोह क्या है? इसका कारण है व्यक्ति की अपूर्णता स्वतन्त्रनिर्णय लेने की अयोग्यता एवं उसमें प्रामाणिकता का अभाव। व्यामोह एक प्रकार में प्रामाणिकता का विरुद्धार्थी है। व्यामोह ज्ञान का वह आदर्श है, जिसमें आदमी पूरी तरह से अपने में स्थित हो जाता है। व्यामोह में यह जरूरी हो जाता है कि हम जानें वही बने रहें वही कोई बदलाव की सम्भावना तक न हो। व्यामोह में व्यक्ति अपने आप का अन्तिम स्थिति में मान लेता है जबकि व्यक्ति का वास्तविक स्वभाव है सर्व अपने में बाहर अतिव्रमण करना। अनुभवातीत अनुभवों को पान की चेष्टा उसके अस्तित्व में निहित है। दूसरी ओर व्यक्ति स्वयं अपने भीतर मिट जाता है। वह नय अनुभवों के लिए तैयार नहीं रहता बल्कि वस्तुपरक रूप से अपने ही अहम में बन्द वह जड़ हो जाना चाहता है। अतः आदमी को वह होन पर मजबूर करता है जो वह नहीं है। मसलन आदमी जब पूरी ईमानदारी का दावा करता है तो अपना इस परिचेष्टा में वह स्वयं ही इस दावे से बाहर हो जाता है क्योंकि चेतना का धर्म है स्वभाव है अपने से परे जान का वह होना, जो

वह नहीं है। वह आदमी होने की यथास्थिति को निरन्तर चुनौती देती रहती है, जबकि ईमानदारी, यथास्थिति को बनाये रखना चाहती है। वह चेतना के प्रत्येक प्रश्न पर एक स्थितिगत स्थिरता की दीवार खड़ी कर देना चाहती है। उदाहरणाय, बाँकी हाउस में काम करने हुए बँरे को देखिए। अपनी भूमिका को उसी प्रकार आत्मसात् कर लिया है, जिस प्रकार एक टेबल बेवल टेबल है। उसका विनियोजन केवल टेबल होने में ही प्रयुक्त हो सकता है। टेबल, अपने टेबल होने में ही प्रयुक्त हो सकता है। टेबल अपने टेबल होने की भूमिका से बाहर और कुछ नहीं। वह चेंबर नहीं हो सकता, किन्तु एक आदमी यदि केवल वेटर की भूमिका में ही अपना तात्कालिक कर ल और अपने होने की किन्हीं और सभावनाओं की आरम्भ कर भी न देखे, तो यह उसका ब्यामोह है। कुछ और होने की जो सभावना है, उसी सभावना में उसकी स्वतन्त्रता निहित है, लेकिन अपनी भूमिका की जड़-बल के कारण वह आदमी स्वयं अपनी स्वतन्त्रता का निषेध कर रहा है। यह आदमी टेबल की तरह ही, एक चीज बनकर प्रयुक्त होना स्वीकार करने लगता है।

इसी प्रकार सात एक बुर्जुवा स्थिति का उदाहरण देते हैं जो अपनी सभावनाओं से परिचित होते हुए भी वरण की स्वतन्त्रता को अस्वीकृत करता है। एक युवती का प्रेमी जब उसका हाथ अपने हाथों में लेता है प्रेम में उमरी और देखता है, तब आगे घटनवाली सारी सभावनाओं को समझते हुए भा वह अपना हाथ नहीं हटाती। स्थिति को देखकर भी वह अनदेखा करती है। न तो हाथ हटाकर सम्बन्ध खत्म करती है और न ही उसके प्रेम को वह स्वीकार करती है। अपितु इसके बदले अन्य उद्दाम इमानी मसलों पर वह बात करने लग जाती है। यह एक बड़ा ही जीवित उदाहरण है। प्रायः हम हम लोगो के सम्पर्क में आते हैं जो अपने जीवन में किसी भी बात का या सभावना का चुनाव नहीं करते, हालांकि वरण की स्वतन्त्रता अस्तित्व के साथ जुड़ी हुई है। अस्तित्व है अपनी अनन्त सभावनाओं को लिए हुए। आदमी है जिसे अपनी उन सभावनाओं में से किसी एक का चुनाव करना है, किन्तु ब्यामोह में पड़ा हुआ आदमी अपने-आप को वस्तु रूप में देखन लगता है। यदि कभी-कभी उसकी चेतना किसी क्षण अपने प्रति गंभीर

होकर कोई चुनाव करती भी है, ता वह एक कुठित एव पगु वरण ही होता है।

बीइग एण्ड नर्थिंगनेस' म व्यामाह की जो अवधारणा सात्र हमारे सामने रखत है, वह कई अर्थों मे अस्पष्ट रह गयी है। अपूणता का सारी जिम्मेदारी सात्र ने आदमी पर ढाल दी है और यह आदमी ही है जो अपन आप का व्यामोह म फसाये रखता है। हम यहा यह तक दे सकत हैं कि काफी हाउस म काम करता हुआ बटर सिफ बटर की भूमिका ही निभा सकता है। इसक जलावा अपने बाय के दौरान वह कोई अन्य चुनाव करने म परिस्थितिगत दष्टि स जक्षम है। उसे रखा इसीलिए 'या है कि वह बटर की भूमिका अच्छी तरह निभा रहा है। यदि वह न निभा सके अथवा अपना इस भूमिका हेतु प्रश्न करे ता उसकी नौकरी खतर म पड सकती है या फिर उस प्रेमिका की भूमिका ही है, जो उस औरत को वस्तुरूप म परिणत करना चाहती है। उसके प्रेमी का उससे संबंधित सारा अभिप्राय इस बात का संकेतन है कि वह और अन्य कोई प्रामाणिक चुनाव न कर पाये किन्तु सात्र इन बाहरी बाध्यताओं की प्रभाविता को नहीं स्वीकारते। उनका प्रत्युत्तर है कि अपनी सीमाबद्धता व बावजूद आदमी को चुनाव करना चाहिए। जहा तक हा सके उसे प्रामाणिक चुनाव ही करना चाहिए। आलोचक यह कह सकत हैं कि व्यामोह के अनेको उदाहरण देत हुए भी 'बीइग एण्ड नर्थिंगनेस' म १०० २०० पृष्ठों मे कहीं भी हम प्रामाणिक स्वतंत्रता का एक भी उदाहरण नहीं पाते। ७५० पृष्ठों की इस पुस्तक म केवल एक ही जगह सात्र प्रामाणिक स्वतंत्रता की बात उठात हैं तथा कहते है 'व्यामोह म ढका हुआ व्यक्ति भी अपनी प्रामाणिकता फिर से हासिल कर सकता है। उसका आत्म जागरण संभव है।'

अतः प्रश्न यह उठता है कि जिस स्वतंत्रता को चेतना इतना अधिक परिमापित करती है मानवीय दुनिया म हम उसी स्वतंत्रता का उतना ही अधिक अभाव क्या पाते हैं? आदमी के लिए आखिर आदमी होना इतना कठिन क्या है? यदि सात्र का विश्लेषण सही है और मानवीय वास्तविकता के केन्द्र मे स्वतंत्रता शुरू स ही अवस्थित है तब क्या ऐसा नहीं कि प्रत्यक्ष शानवाद म मानवीय सच्चाई के कुछ आयामों का वर्णन ही नहीं किया

गया है। सात्र अपनी स्वतन्त्रता की अवधारणा एव व्यामोह के साथ इस मगसोत पर काफी लम्बी बहस के बाद पहुँचे है।

फ्रेंच मार्क्सवादियों के साथ यह लम्बी और मानवीय दृष्टि स बड़ी कमली लड़ाई थी। वीइंग एण्ड नथिंगनस' म अपने विश्लेषण का क्षेत्र उद्धान केवल व्यक्ति तब ही सीमित रखा था। वे केवल व्यक्ति चेतना से ही प्रसिद्ध रहे। नियतत्ववाद (डिटरमिनिज्म) पर उनका तीखा प्रभाव पड़ा। अन्त म स्थितिया और उनसे पैदा होने वाली सीमाओं को उद्धान अनदेखा जल्द किया। यही कारण है कि वीइंग एण्ड नथिंगनस' म व्यक्ति और समाज के बीच हम कोई मध्यस्थता नहीं पाते। जहाँ १९४३ म सात्र मानवीय स्वतन्त्रता पर बाल रहे थे, वही १९६८ म इसी मानवीय स्वतन्त्रता को समाज म विघटित होने से बचाना जा सब इस पर सात्र का काफी सोचना पड़ा।

व्यामोह की अवधारणा के साथ ही व्यक्ति की स्थितिप्रस्तता की बात उठती है। आदमी जगत मे स्थित है, यह जगत ही है जो उसकी स्वतन्त्रता का हिस्सा है और यदि स्वतन्त्रता है, तो वह इस जगत म ही सम्भव हो सकती है। सडक चलता हुआ आदमी, जगत के साथ सबधित है, वह हवा मे तैरता हुआ अणु नहीं है। आदमी का होना, उसके साथ सबध होने मे ही निहित है। आत्म और जगत के द्वत को सात्र पूरी तरह खारिज कर देते हैं "स्वतन्त्रता की राह म वस्तु जगत से जो भी अवरोध पदा होते हैं, उनसे स्वतन्त्रता को कोई छतरा नहीं बल्कि इन टकराहटों के कारण स्वतन्त्रता और भी अधिक उदीयमान होती है। आदमी अवरोधक जगत म ही अभिनियोजित होकर अपने लिए स्वतन्त्र हा सकता है। इस नियोजन से बाहर स्वतन्त्रता का ब्याल अपना सारा अथ खो देता है।'

सात्र वैयक्तिक चेतना का पूरा विरोध करता है। वे यह नहीं स्वीकारते कि व्यक्ति केवल अपने विचारों और भावनाओं के अभ्यतर जगत मे ही स्वतन्त्र हो सकता है और जैसे ही वह अन्य व्यक्तियों या वस्तुओं के सम्पर्क मे आता है, वैसे ही उसकी स्वतन्त्रता अधोगति की ओर प्रवाहित हो जाती है। यहां पर अस्तित्ववादी व्यक्ति किसी भी ऐसे सुदृढतम क्षण की कामना नहीं करता, जो उसकी निजीकृत चेतना बनकर रहे जाये। उसका

अपना विचार या उसका भगवान या फिर उसके मानस के आभ्यंतर जगत का जागतिक संबध जरूरी है। माक्सवाद की तरह अस्तित्ववाद भी रोजमर्रा की जिंदगी में प्रामाणिक स्वतंत्रता को, वस्तुओं तथा व्यक्तियों के बीच ही देखना चाहता है।

उपयुक्त चिन्तन का यह निहिताथ समझने के लिए हम द्वाकतें स मात्र की तुलना करनी होगी। कार्तेशियन काजिटो' यानी इगो' उन बुजुर्गों की जरूरत को पूरा कर रहा था, जो अपने बुद्धिबल से वैश्विक व्यापार का निमाण कर रहे थे। यह औद्योगिक क्रांति का पहला चरण था। इस समय ऐसे दशन की जरूरत थी जो व्यक्ति की सग्रीही वक्ति को परिपुष्ट कर। अपनी अहमिका की जल्द के लिए आदमी हर दूसरे आदमी को अपने कौशल से चलाना चाहता था। तर्कीय विश्लेषण पर आधारित इस प्रामेथियन व्यक्ति की पूरी चेष्टा अपने आप को जागतिक प्रलाभना से दूर करने की थी ताकि जलम रहकर बाहर से वह प्रकृति को अपने कौशल से अपने व्यक्तिगत उद्देश्य हेतु विनियोजित कर सके।

मैं सोचता हूँ इसीलिए मेरा चिन्तन तथा मेरा सात्र मेरे अस्तित्व से पहले ही उपस्थित है। बौद्धिकता तथा चिन्तन का जो प्रधानता इस युग में मिली, उससे नये अवयव के क्षेत्रों में अपार लाभ हुआ, किंतु इतिहास के प्रमिक विकास के दौरान इससे जबदस्त हानिया भी सामने आन लगी। जनता की यह उपकरणवादी अवधारणा तथा प्रत्येक दूसरे व्यक्ति को अपने स्वाय एव अवसरवादिता में अभिनियोजित करने की इस क्षुद्र इच्छा ने आदमी को शतान बना दिया। दो विश्वयुद्ध इस बात के साक्षी हैं। अतः अस्तित्ववादी उम स्थिति की विवेचना नहीं करते जिसका तकनीकी निदान सम्भव हो सके। इस प्रकार मात्र उस माधारण दष्टिकोण को भी खारिज करत हूँ जिनका अनुसार आदमी की स्वतंत्रता उसकी मफलता की द्योतक है। स्वतंत्रता का अर्थ सात्र की नजरा में किसी एक आदमी की दूसरे आदमी पर विजय नहीं सासारिक बुजुर्ग की अपार सग्रीही वक्ति भी नहीं, बल्कि एक ऐसा प्रामाणिक आत्म बोध है, जिससे आदमी अपने-आप को एक आदमी की तरह ही समझ और चीज का चीज की तरह।

तथ्यता, स्थितिग्रस्तता या जो कुछ भी दिया हुआ है वह कभी भी

व्यक्ति की स्वतन्त्रता का नियामक तथ्य नहीं हो सकता। न वह आदमी को मिटा सकता है और न विकास की ओर आगे धकेल सकता है। स्वतन्त्रता में निहित कोई भी तत्त्व आदेशात्मक नहीं है। कोई भी तथ्यगत स्थिति (चाहे वह समाज की राजनीतिक या आर्थिक संरचना ही क्यों न हो) अथवा फिर कोई मानसिक अवस्था आदि, आदमी के किसी भी वाय व्यापार का प्रेरक स्रोत नहीं हो सकती। चाहे वह मानववाद का आर्थिक आधार हो या फिर फायड का लिबिडो (रतिमुख), सात किसी भी तरह के नियता द्वारा व्यक्ति के क्रिया-बलापों की व्याख्या नहीं करते क्योंकि सात के दृष्टिकोण में यह व्यक्ति ही है, जो अपने स्वयं के होने की प्रक्रिया के दौरान चुनाव करता है। पहल व्यक्ति की व्याख्या जरूरी है। उसे मूल्य बोध प्रदान करना होगा। उसे एक ऐसी बोधगम्य समष्टि में संगठित करना होगा जो हमारे अभिप्राय का संकेत न साबित हो सके। क्रियाशीलता तभी संभव है। चूंकि 'मौलिक' रूप से स्वतन्त्रता किसी दो हुई स्थिति से संबंधित है अतः जो भी दिया हुआ है और स्वतन्त्र है जो बाहर है और आभ्यंतर जगत में है, जिसे हम समाज कहते हैं और जो व्यक्ति है, वे सब आपस में एक पारस्परिक द्वन्द्वात्मक तनाव के बीच में जाहिरातीर पर एक-दूसरे का नियंत्रण करते रहते हैं।

स्वतन्त्रता का दूसरों के साथ संबंध

सात ने 'बीइंग एण्ड नॉनिंगनेस' लिखते समय वैयक्तिक संबंधों की ऐसी कोई भी अवधारणा विकसित नहीं की, जिससे स्वतन्त्रता तथा स्थितिप्रस्तुता का विशेषण संभव हो सके। व्यक्ति चेतना की परिधि पर, एक दी हुई परिस्थिति में दूसरों के साथ उसका संबंध स्थित था। इससे व्यक्ति और जगत के द्वंद्व को खत्म करने की सात की परिचेष्टा और भी असफल होकर उभरती है। सात जहां अहमात्रवाद को खारिज करते हैं और अपने विशेषण को एक नयी दिशा देने का प्रयास करते हैं वहीं वे 'अदर मान्डज' यानी अन्य व्यक्तियों की स्थापना को सही तरह सुलझा नहीं पाते जबकि उनसे अनुसार व्यक्ति चेतना के लिए अन्य व्यक्ति चेतनाओं का होना जरूरी होता है। 'यह दूसरा ही है, जो मेरे और जगत के बीच

अपना विचार या उसका भगवान या फिर उसके मानस के आभ्यन्तर जगत का जागतिक सबध जरूरी है। माक्सवाद की तरह अस्तित्ववाद भी रोजमर्रा की जिंदगी में प्रामाणिक स्वतंत्रता को वस्तुओं तथा व्यक्तियों के बीच ही देखना चाहता है।

उपयुक्त चिन्तन का यह निहितार्थ समझने के लिए हम द्वातें स सात्र की तुलना करनी होगी। 'कार्टेशियन काजिटो' यानी ईगो उन बुजुर्वाआ की जरूरत को पूरा कर रहा था, जो अपन बुद्धिबल स वश्विक व्यापार का निमाण कर रहे थे। यह औद्योगिक क्रांति का पहला चरण था। इस समय ऐसे दशान की जरूरत थी जो व्यक्ति की सग्रीही वस्ति का गरिपुष्ट कर। अपनी अहमिका की जहूरन के लिए आदमी हर दूसरे आदमी को अपन कौशल से चलाना चाहता था। तर्कीय विश्लेषण पर आधारित इस 'प्रामेयियन' व्यक्ति की पूरी चष्टा अपन-आप को जागतिक प्रलाभना स दूर करने की थी ताकि अलग रहकर बाहर स वह प्रकृति को, अपने कौशल से अपने व्यक्तिगत उद्देश्य हेतु विनियोजित कर सके।

मैं सोचता हूँ इसीलिए मेरा चिन्तन तथा मेरा साच, मेरे अस्तित्व से पहले ही उपस्थित है। बौद्धिकता तथा चिन्तन को जो प्रधानता इस युग में मिली उसमें नये अवेषण के क्षेत्रों में अपार लाभ हुआ, किन्तु इतिहास के क्रमिक विकास के दौरान इससे जबदस्त हानिया भी सामने आन लगी। जनता की यह उपकरणवादी अवधारणा तथा प्रत्येक दूसरे व्यक्ति का अपन स्वाथ एव अवसरवादिता में अभिनियाजित करने की इस क्षुद्र इच्छा न आदमी को शतान बना दिया। दो दो विश्वयुद्ध इस धान के साक्षी हैं। अतः अस्तित्ववादी उस स्थिति की विवेचना नहीं करत जिसका तबनाकी निगान सम्भव हो सके। इस प्रकार सात्र उस माधारण दष्टिकोण को भी खारिज करत है जिसके अनुसार आदमी की स्वतंत्रता उसकी सफलता की द्योतक है। स्वतंत्रता का अर्थ सात्र की नजर में किसी एक आदमी की दूसरे आदमी पर विजय नहीं। सासारिक बुजुर्वा की अपार सग्रीही वस्ति भी नहीं बल्कि एक ऐसा प्रामाणिक आत्म बोध है जिससे आदमी अपन-आप को एक आदमी की तरह ही समझ और चीज को चीज की तरह।

तथ्यता, स्थितिग्रस्तता या जो कुछ भी दिया हुआ है, वह कभी भी

व्यक्ति की स्वतंत्रता का नियामक तथ्य नहीं हो सकता। न वह आदमी को मिटा सकता है और न विकास की ओर आगे धकेल सकता है। स्वतंत्रता में निहित कोई भी तत्त्व आदेशात्मक नहीं है। कोई भी तथ्यगत स्थिति (चाहे वह समाज की राजनीतिक या आर्थिक संरचना ही क्यों न हो) अथवा फिर कोई मानसिक अवस्था आदि, आदमी के किसी भी कार्य व्यापार का प्रेरक श्रोत नहीं हो सकती। चाहे वह मानववाद का आर्थिक आधार हो या फिर फ्रायड का लिबिडो (रतिसुख), सात्र किसी भी तरह के नियता द्वारा व्यक्ति के क्रिया-क्षेत्रों की व्याख्या नहीं करते, क्योंकि सात्र के दृष्टिकोण में यह व्यक्ति ही है, जो अपने स्वयं के होने की प्रक्रिया के दौरान चुनाव करता है। पहले व्यक्ति की व्याख्या जरूरी है। उस मूल्य-बोध प्रदान करना होगा। उस एक ऐसी बोधगम्य समष्टि में संगठित करना होगा, जो हमारे अभिप्रायों का संकेत न साबित हो सके। क्रियाशीलता तभी संभव है। चूंकि 'मौलिक' रूप से स्वतंत्रता किसी दो हुई स्थिति से संबंधित है अतः जो भी दिया हुआ है और स्वतंत्र है जो बाहर है और आन्तरिक जगत में है जिसे हम समाज कहते हैं और जो व्यक्ति है, व सब आपस में एक-दूसरे के पारस्परिक द्वन्द्वात्मक तनाव के बीच में जाहिरातीर पर एक-दूसरे का नियंत्रण करते रहते हैं।

स्वतंत्रता का दूसरों के साथ संबंध

सात्र ने 'बीइंग एण्ड नॉथिंगनेस' लिखते समय वैयक्तिक संबंधों की ऐसी कोई भी अवधारणा विकसित नहीं की, जिससे स्वतंत्रता तथा स्थितिप्रस्तुता का विश्लेषण संभव हो सके। व्यक्ति चेतना की परिधि पर एक दी हुई परिस्थिति में दूसरों के साथ उसका संबंध स्थित था। इससे व्यक्ति और जगत के द्वंद्व को खत्म करने की सात्र की परिचेष्टा और भी असफल होकर उभरती है। सात्र जहां अहमात्रवाद को खारिज करते हैं और अपने विश्लेषण को एक नयी दिशा देने का प्रयास करते हैं वहीं वे 'अदर माइंडज' यानी अन्य व्यक्तियों की स्थापना को सही तरह सुलझा नहीं पाते जबकि उनसे अनुसार व्यक्ति चेतना के लिए अन्य व्यक्ति चेतनाओं का होना बहुत जरूरी होता है। "यह दूसरा ही है, जो मेरे और जगत के बीच एक

अनिवार्य मध्यस्थ की तरह अवस्थित है।'

किंतु साक्ष पुनः अहमात्रवाद की तरफ झुक जाते हैं। जहां दूसरे के दृष्टिपान 'द सुब' द्वारा व्यक्ति मौलिक रूप से दूसरे के लिए 'वीडिंग फॉर अदज' हो जाता है। अतः दूसरे की अस्तित्व की समस्या उत्पन्न होने के बाद एक मौलिक पूर्वनिधारित अवधारणा उपस्थित होती है। यह यह है कि प्रत्येक दूसरा वह दूसरा है जो कि मैं नहीं हूँ। अतः 'इस दूसरे' के अस्तित्व के संबंध में प्रश्न उठा हो नहीं। यह 'दूसरा' सत्ता-भीमामा (आनटालाजी) के दृष्टिकोण में मेरी चेतना के साथ जुड़ा हुआ है, किन्तु फिर भी साक्ष दूसरे के लिए होने का जो कुछ भी उदाहरण देता है, वह उनका बुजुर्बा उदाहरणों से ही अवतरित है। बुजुर्बा प्रतियोगिता का सिद्धान्त मार्तीय व्यक्तियों के आपसी संबंधों में पूरी तरह लागू होता है। साक्ष की दुनिया में प्रत्येक आदमी का दूसरा आदमी के साथ सामना एक चुनौती के रूप में एक धमकी भरे आतंक के रूप में होता है। जसा कि यह एक जगह लिखत है मैं सावजनिक पाक में हूँ, यहाँ दूर घास के मैदान में कुछ बचें पड़ो हैं। एक राहगीर उन यथा के पास से गुजरता है मैं उस आदमी को देखता हूँ। उस आदमी की तरह मैं देखत हुए भी मैं उसका अब बोध एक वस्तु रूप में ही करता हूँ। इसका सकेत क्या है? जब मैं कहता हूँ कि यह आदमी एक वस्तु है तब इसका क्या अर्थ है? यहाँ पर दूसरे व्यक्ति के साथ सामना साक्ष उसी तरह करते हैं जैसे बाजार में दो व्यापारी बड़े ठंडे नियंत्रित एवं असहज रूप में एक दूसरे का सामना करते हैं। जहाँ तक साक्ष का संबंध है वे अपने-आप का व्यक्ति की तरह ही समझ रहे हैं। उनकी अभिप्रेत चेतना अपनी है और वह दूसरे को भी वैसे ही घतन्य रूप में देखना चाहते हैं। कम से कम इसके लिए उनकी प्रस्तुति ता है किन्तु दूसरे व्यक्ति से वह एक हाथ की दूरी पर बड़े औपचारिक तथा ठंडे तरीके से ही मिल पाते हैं किन्तु फिर भी साक्ष इस संबंध में किसी ओर हतु का निमित्त नहीं मानते न ही वे व्यक्ति को एक चीज की तरह विनियोजित करना चाहते हैं। साक्ष ऐसा इसीलिए नहीं समझ सकता क्योंकि दूसरा भी उन्हीं वस्तु रूप में प्रयुक्त करने के लिए स्वतंत्र है। मेरा अपना कोई स्वयं का आधार नहीं, जो मेरा होना सिद्ध कर सके। मैं स्वयं अपने नियम का

आधार है। मैं हूँ केवल दूसरे के लिए एक शुद्ध सदम।'।

बुर्जुवा समाज के 'बैनवास' पर यह जो चित्र उभरता है, वह आपसी सबंधों की एक ठंडी बर्फीली धुन्ध में लिपटा हुआ सबंध है। इसमें होड़ है और न प्रतियोगिता। मैं दूसरे के लिए एक शुद्ध मदम हूँ और दूसरा मेरे लिये मदम है। अतः आपस में प्रेम और साझेदारी के बदले आपसी समझ के बदले जा तथ्य उभरता है, वह है सघष का। सात लिखत हैं 'दूसरे के साथ मेरा सबंध सभी स्थापित हो सकता है जब मैं उसकी नजर में अपना वस्तु होना स्वीकार करूँ यानी दूसरे की स्वतन्त्रता को स्वीकार करने के लिए मेरा स्वयं से जलगाव एक वस्तु रूप में होना अवश्यभावी हो जाता है। यदि वह व्यक्ति है, तो मैं उसकी नजर में एक वस्तु मात्र हूँ। अतः प्रत्येक मानवीय सबंध सात की नजर में सघष का सबंध है। प्रेम जसी महनी भावना भी एक रण प्रतिक्रिया है। जिदगी युद्ध का मैदान है, जहाँ परंपीडन तथा स्वपीडन, रति है। अर्थात् दूसरे के साथ वह ठोस सबंध भी मात्र की नजर में अनगावित अतः त्रिपा है जिसमें प्रेम सबंध हो ही नहीं सकता, क्योंकि प्रत्येक सबंध बाजार की प्रतियोगिता में उत्पादित होता है। अहंमात्रवाद में मात्र उस इतना ही कह सके हैं कि उठाने स्वयं की चेतना को दूसरी चेतना (अदर का गमनस) की एक सत्तामीमासीय स्थिति प्रदान की है, किन्तु जहाँ तक सामाजिक क्षेत्र में चेतना की मरचना का सवाल है, वहाँ अनयोयाश्रित एक दूसरे के साथ पैदा होने वाला प्रत्येक सबंध एक धमकी भरा सघष मात्र है। दूसरे की स्वतन्त्रता को मात्र चुनौती और सघष की इस कीमत पर ही बचा पात है। अपने-आप में मानवीय प्रेम की यह अवधारणा बड़ी पीड़ा लिये हुए है।

सात जब जगत में दूसरे के साथ होने वाली वास्तविक अतः क्रिया (मिटमीन) का विवचन करने हैं तब वे केवल इस अस्तित्व की एक मनो-वैज्ञानिक अनुपटना मात्र ही कह पाते हैं। दो व्यक्तियों के बीच जो वास्तविक रिश्ते होने हैं सात उनकी एक घूमिल तस्वीर ही खींच पाये हैं। आदमी फिर यहाँ अपनी चेतना (नॉजिटो) में सीमा रूढ़ परमाणु की तरह हवा में तैरने लगता है। सामाजिक सम्बन्ध परमाणुओं में अंतर्बर्ती न। बाह्य बघनों में पूरी तरह शून्य खलाबद्ध हो जाते हैं। अतः मानवीय

आभ्यन्तर जगत में प्रवेश नहीं कर पात तथा न ही उनमें हमारा कोई परि-
बन्धन होना सम्भव है।

दूसरे के साथ होने वाली अवधारणा को सात द्विभाजित करत है।
एक तो हम वस्तु (अस सब्जेक्ट) और दूसरा 'हम लोग' (बी सब्जेक्ट)।
उसमें पहला तो वस्तुरूपी पारस्परिकता एवं दूसरा पारस्परिक अत त्रिया
रूपी पारस्परिकता को प्रस्तुत करता है किन्तु दोनों ही परिस्थितियाँ
हमारे के साथ होने के लिए होने का आधार बने रहने के लिए, अपन-आप
को दूसरे की नजर में वस्तु रूप में परिणत करना जरूरी हो जाता है। हम
सबहारा का उदाहरण लें। उनकी वर्गीय चेतना फर्स्टी में काम करते
हुए उस समय उभरती है, जब उनका भाविक एक तीसरे व्यक्ति की तरह
सामन होता है। मालिक अपन दृष्टिपात से प्रत्येक श्रमिक को वस्तुरूप
में प्रभावित कर लेता है। इसका फल यह होता है कि प्रत्येक श्रमिक
अपना वस्तु भाव दूसरे श्रमिक के चहरे पर लिखा हुआ पढ़ पाता है। यह
आपसी मगठन और समझौता (सबहारा का वस्तुरूप में परिणत होना)
मालिक के द्वारा ही सम्भव हो सकता है। यह तो हुआ सात का हम
वस्तु लोग।

अब आइए सात की बी सब्जेक्ट की तस्वीर पर। यह भाव की
सामाजिक साम्यवादी समझ को के चित्रण-सम्बन्धी विचारधारा से काफी
मिलती जुलती है। यह पर समूह के द्वारा ही सामूहिक अनुभव उत्पन्न
होता है। किसी तीसरे के दृष्टिपात की जरूरत नहीं है। यह एक प्रकार
की सामूहिक अनुभाविता (परियोजना) का अनुभव है जो कि अपन-आप
में एकल उद्देश्य है किन्तु मैं उस अनुभावातीत अनुभव में एक अल्पकालिक
विशिष्टता भर हूँ। मैं अपन-आप को महान् मानवीय धारा में प्रवाहित कर
देता हूँ। सबे लिए सात सब-से स्टेसन का उदाहरण देत है फिर सात
जार देकर कहत है कि हम लोगो की संयुक्त परिकल्पना मानव-समाज का
मगठन नहीं करती। किसी भी प्रकार से यह अपने लिए (फार इटसल्फ) है।
सात हम लोगो को एक मनोवैज्ञानिक तथ्य तो देते हैं कि तु सत्ता भीमासा
या सत्तात्मक तथ्यता प्रदान नहीं करते। सात कहते हैं कि हम लोगो का
एक मनोवैज्ञानिक अनुभव है। यह हमारी चेतना की संरचना के

आन्तरिक रूपान्तरण से संबंधित है, किन्तु जगत में यह दूसरों के साथ ठोस सत्तात्मक संबंधों का आधार बनकर प्रकट नहीं होता। यह केवल दूसरों के बीच में स्वयं को महसूस करने का प्रयत्न भर है।

यहां पर हम देखते हैं कि साक्ष संबंधों की जो संरचना सामान्य रखती है, वह सत्ता भीमासा की स्थिति एवं अवस्था का कोई सतुलित आधार प्रदान नहीं कर पाता। जैसा कि साक्ष लिखते हैं यह जगत में कुछ विशिष्ट संगठना के ऊपर आधारित होकर प्रकट होता है और इन संगठना के खतम होने के साथ हम लोग की चेतना का विलयन हो जाता है। साक्ष यहां पूंजीवादी समाज में प्रकट होने वाले अलग-अलग संबंधों की सामाजिकता पर प्रकाश डालते हैं। वे कुछ अस्पष्ट इसीलिए प्रतीत होते हैं, क्योंकि पहल तो वे व्यक्ति को जगत में स्थित बतलाते हैं। यह ऐसा जगत है जिसमें कुछेक मानवीय संगठना में हम लोग का उदय होना अपने-आप में बड़ा सीमित दृष्टिकोण लिये हुए होता है क्योंकि इन संगठना में जहां व्यक्ति एक दूसरे से संबंधित होते हैं वहीं उनकी पारस्परिकता प्रतिफलित होती है। यहां व्यक्ति अपने से बाहर किसी और दूसरी चीज पर निर्भरशील हो जाता है। साक्ष की स्थिति का आन्तरिक विरोधाभास यहां स्पष्ट रूप से उभरकर सामने आता है।

साक्ष का भी सब्जेक्ट 'सत्ता भीमासा' के दृष्टिकोण में अनामक एवं निर्व्यक्तिक हो गया है क्योंकि यहां हम लोग की चेतना की मध्यस्थता वस्तु एवं सत्ताओं के द्वारा होती है। यह चेतना उभरती है भीड़ में लागों की लम्बी कतार में या बाहर निकलने के संकेत में। अब हम लोग की चेतना में व्यक्तिगत अंतःक्रिया मौजूद नहीं है और नहीं बल्कि कोई स्वतंत्र अभिव्यक्ति है। साक्ष जहां 'हम लोग' के संबंधों को सामाजिक बतलाते हैं वहीं इन सामाजिक रिश्ता की ऐतिहासिक संरचना का कोई महत्व देने से इनकार करते हैं। शायद इसीलिए कि ऐसा करने से व्यक्ति स्वतंत्रता एवं सामाजिक रिश्ता के संबंध में परिसीमित होकर रह जाये। जहां पर साक्ष का असल सब्जेक्ट अस्तित्व का एक वास्तविक आयात है वहीं वो सब्जेक्ट एक ऐसा मनोवैज्ञानिक अनुभव है जो काय जगत में अथ-तत्र आधारित समाज में ऐतिहासिक व्यक्ति अनुभव करता है।

यहां पर हम देगा हैं कि इतिहास एक तब, प्रतिपक्षी होकर रह जात है। ऐतिहासिक व्यक्ति समाज में एक विशिष्ट आर्थिक प्रकार का होकर रह जाता है जो शुद्ध रूप से व्यक्तिगत है और इससे बाहर उसका अन्य कोई विशिष्ट अभिप्राय नहीं है। अन्त में मात्र के सामने दूसरा व्यक्ति एक द्विविधा बनकर ही रह जाता है। वह कहते हैं, या तो हम दूसरे का अतिश्रमण करें और या दूसरे का अपना अतिश्रमण करने की अनुमति दें। जिन चेतनाओं के मध्य का मार सघप में है 'मिटसीन' में नहीं।

स्वतंत्रता का वस्तु जगत के साथ मध्य

परिस्थितियों का दूसरा पक्ष वस्तु जगत यानी चीजें हैं जिन पर या तो हमारा स्वामित्व हो सकता है या जिनमें हम घोल सकते हैं। सैद्धांतिक रूप से मात्र हम वस्तुओं का विनियोजन कर सकते हैं यह भाव दृष्ट हुए कि आत्मीय के लिए समवालीन समाज में वस्तुओं से सम्बंधित होना स्वाभाविक है।

वस्तुओं की कामना यानी चाह की अवधारणा में आदमी का सम्बंध वस्तु में कैसे हो सकता है? मात्र हमकी विवेचना करते हैं। हीगेल की तरह वह भी मौलिक स्वतंत्रता के पक्ष में प्रत्यक्ष नियंत्रणकारी व्याख्या का नकार करत है। वस्तुओं से सम्बंधित होकर आदमी अपने होने का तरीका चुनता है। उसमें होने की इच्छा और उसके अस्तित्व का अभाव दोनों ही वस्तुओं के माध्यम से प्रकट होता है। 'चाह की अवधारणा' यहां पर मार्क्स की जरूरत की अवधारणा से मिलती है जो वस्तु से सम्बंधित व्यक्ति को जगत में एक स्वतंत्र परिकल्पना की तरह नियंत्रित करती है। मात्र यहां पर चाह की कोई बाह्य सीमा का नहीं स्वीकारते और न ही कोई वस्तुपरक परिमिता की बात उठाते हैं। यह फिर उनका स्वतंत्रता-सम्बंधी एक आयामी दृष्टिकोण प्रतिपादित करता है।

मात्र के अनुसार वस्तुओं से सम्बंधित चाह के साधारण तरीके हैं

- (१) कुछ करना यानी 'बुडग'
- (२) कुछ पाना यानी 'हैविंग'
- (३) कुछ होना यानी 'बीइंग'

सात महा करने को और पाने को समेकित (इटीपेट) करते हैं तथा पान एवं होन में एक जटिल द्वन्द्वात्मकता की प्रतिस्थापना भी जिसमें यह समझ में आता है कि वे व्यक्ति वे होन को जो स्वतन्त्रता पर आधारित है, प्राथमिकता देना चाहते थे, किंतु सात महा पर फिर भी प्राप्ति यानी उपलब्धि का ही ठोस वर्णन करते हैं। चर्च आदमी अधिकतर व्यामोह में फंसा हुआ रहता है अतः यह प्राप्ति का ही चुनाव करता है तथा अपने आपको पायी हुई चीज में खा देता है।

यहां पर वस्तुओं के स्वामित्व का जो जड़ पूजा भाव है उसमें अलग वस्तुओं के साथ सवेदी मन्त्र की व्याख्या अधिक स्पष्टीकाचर होती है। जसा कि सात ने कहा

"म तस्वीर की चाह का अर्थ है कि मैं इसे खरीदना चाहता हूँ अर्थात् मैं इसकी अपन लिए विनियोजित (एप्रोप्रियेट) करना चाहता हूँ। यहां पर तस्वीर की चाह उस देखन की या उससे आनन्दित होन की नहीं है बल्कि उसका वर्णन एक सम्पत्ति के रूप में करने की है। वस्तुओं का धारण यानी प्राप्ति व्यामोह उस समय बन जाती है जब हम वस्तु के स्वामित्व में उसके साथ एकात्मिकता की उपलब्धि करते हैं और अपने आप का यानी अपने 'स्व' का विलयन वस्तु में कर देते हैं। अपनी चेतना के निषेध से (चेतना जो कि वस्तु नहीं होना चाहती) पनायन करते हुए हम वस्तु-जगत की गुणवत्ता को अपने स्व में धारणा कर लेते हैं। अतः वस्तु हमारा धारण उसी प्रकार करने लगती है जिस प्रकार हम वस्तुओं को धारण करते हैं। वस्तु की प्राप्ति के सबबों का यह विवरण कुछेक समाजों में और विकास की कुछेक अवस्थाओं में भी अधिक विशिष्ट स्तर पर उभरता है।"

हानाकि हम स्वामित्व की परिभाषा उसे एक सामाजिक क्रिया-कलाप कहकर दे सकते हैं और समाज कुछ नियमों के अधीनस्थ हम वस्तुओं को धारण करने का अधिकार प्रदान करता भी है लेकिन हमसे विनियोजन के सम्बन्ध का सृजन नहीं होता। ज्यादा से-ज्यादा यह सम्बन्ध कानूनी और नैतिक होकर रह जाता है। निजीकृत सम्पत्ति का जो अत्यधिक महत्व हम मुमुक्षु समाज में पाते हैं उसके बारे में पुनः सात कहते हैं,

स्वामित्व का हम पवित्रता की उस सीढ़ी पर रखना

ठोस वस्तु का अपन म और व्यक्ति का अपने लिए म का सहज सबध वह स्थापित कर सक। वस्तु और व्यक्ति के बीच का वह आन्तरिक बधन जो कि सहज सबध का द्योतक है यहा पर मरी अस्तित्वगत मरचना पर आधारित है। आदमी है इस सबध म कोई परिवर्तन नहीं ला सकता। वस्तु और व्यक्ति के बीच यह एक ऐसा सज्ज है जिस भविष्य म साम्यवादी समाज भी निजीकृत सम्पत्ति के उन्मूलन के बावजूद विस्थापित नहीं कर सकता।

साक्ष यहा पर एक ही वाक्य म पूरी बात का विमोचन करत हैं कि सामूहिक सगठन म भी वस्तु और व्यक्ति के बीच का निजीकृत सबध तथा उमका विनियोजित बधन उत्पन्न नहीं हो जायगा। वस्तु के धारण म चीजे मरी होने की गुणवत्ता का ल लेती है अत व्यक्ति वस्तुओं म धारित हो जाता। इस प्रकार मात्र की वस्तुओं की जो चाह है वह इस मा उस वस्तु की चाह नहीं बल्कि एक एमी चाह है जिस पूर्णकृत बतलाकर हम कह सकत हैं कि आदमी वस्तु के साथ एकात्म हो जाना चाहता है। वह एक ऐसी एकाई बन जाता है जिसे हम पजेशन पजेस्ड कह सकत हैं। साक्ष यहा पर साधारण रोजमर्रा के अनुभवों की गहराई मापत है जिसमे वस्तु एवं व्यक्ति के बीच दो प्रकार के सबध स्पष्ट होते हैं, एक तो प्रामाणिक सबध जिसम वस्तुएं वस्तु रह जाती हैं और व्यक्ति कबल व्यक्ति तथा दूसरा जनगावित यामोही सबध जिसम व्यक्ति और वस्तु का अन्तर्वेधन हो जाता है जहा पर वस्तुएं सज्ज की तरह प्रतीत होती हैं और आदमी का निर्माण करने लगती हैं तथा सक्रियता के बदले व्यक्ति चीजा का निष्क्रिय भोक्ता बनकर रह जाता है। अर्थ पर चर्चा करत वक्ता इस सबध म साक्ष के सामने कुछ और उलझनें आयी। पैसा वस्तु एवं व्यक्ति के बीच के सम्बन्ध म मध्यस्थता का काम करता है और व्यक्ति की धारण शक्ति का द्योतक है।

जसा कि साक्ष ने लिखा पैसा मरी शक्ति का प्रतिनिधित्व करता है, किन्तु साथ ही यह मेरी सज्जनात्मक शक्ति का द्योतक है। वस्तु का क्रय एक प्रतीक है जिसका अर्थ होना है उस वस्तु का सृजन। इसी कारण पैसा शक्ति। पर्यायवाची है क्यकि वास्तव म दमी के द्वारा हम अपनी इच्छित वस्तु

को पा सकते हैं। खासकर, यह मेरी इच्छाओं की प्रभाविताओं का परिचायक है। पैसा बन्तु और व्यक्ति के बीच तबनीकी सबध का दमन करता है और साथ ही एक जादुई कहानी की इच्छापूर्ति की तरह हमारी चाहनाओं को न्यायान्वित करता है।"

जहां सात्र पम के उस छयाल का वणन करन ह जिसस इच्छाओं की प्रभाविता विनियोजित होनी ह वही माकस ने अपनो पुस्तक 'ज्यूइश कवण्चन म यव दिनाया है नि पसा मानवीय इच्छाओं का विपरीत एव अनगावित करते हुए स्वयं म एक उद्देश्य बन जाता है। किसी और बन्तु का पान का यह हतु नहीं बनता। आदमी सिफ पस के लिए ही पैसा बटोरने लाता है। सात्र की पम की जा अवधारणा है उसम के समबानोनि सामाजिक सम्बन्धों को अवधारित करन म असफल होत है और अन्त म पाने (हैविंग) को होन (बीइंग) के साथ पूरी तरह विभ्रात करत हैं। जम ही वस्तुए व्यक्ति के होने का सगठन करने लगती है, वस ही मार्तीय स्वतन्त्रता की अवधारणा की आलाचनात्मक शक्ति फीकी पडन लगती है। सात्र ने एक अन्य म्यान पर लिखा है, "जहां तक मरा मवाल है मैं विनियोजन के एकल सबध द्वारा ही इन वस्तुओं का सृजन करता हू और ये वही वस्तुए हैं जो मैं हू। यह कनम और मिगार की पाथ यह कुर्सी और यह मेज यह मकान और स्वयं मैं भी। मेरे धारण की समग्रता मेरे अस्तित्व की ममयता को परावर्तित करती है। जो कुछ भी मेरे पास है मैं वही हू।"

यहां पर यह वाक्य कि 'जो कुछ भी मेरे पास है मैं वही हू' वस्तुओं एवं व्यक्तियों के बीच का प्रामाणिक सबध का दानर है। अतः धारण का सबध यानी कुछ पाने का सबध व्यक्ति के होन की परिकल्पना है। वह जगन म व्यक्ति के समस्त सम्बन्धों पर प्रकाश डालता है। वास्तव म जगत म कुछ पाने की इच्छा के माध्यम म कुछ होन की इच्छा एक ही है। वस्तु का विनियोजन प्रतीकात्मक रूप म जगत का विनियोजन है। यह वाक्य वास्तव म सग्रही व्यक्ति की काल्पनिक उडान है पर सात्र यहां एक नैतिक जीवन प्रणाली की चर्चा करते हुए उपयुक्त कथन से संबंधित होन का एक यही तरीका नहीं है कि हम बन्तु जायें। बन्तुओं से हम खेस भी सकते हैं। मलन की

वस्तु एवं व्यक्तियों के बीच उन सम्बन्धों का वर्णन करते हैं जहाँ पर वस्तुएँ वस्तु रहती हैं और आदमी अपनी आदमियत का मत्ता को अपने हान की स्वतन्त्र परिवर्तन को बनाय रखता है ।

यदि आदमी अपनी स्वतन्त्रता का अर्थ समझता है और इस स्वतन्त्रता का प्रयोजन करने की इच्छा प्रकट करता है चाहे एक तरीके से यह उसे मताप से ही प्रकट किया न हो तब भी उसकी यह क्रिया एक क्षेत्र माती जायगी । जहाँ तक मैं समझती हूँ सात्र यहाँ पर खेल का बन्धुआम गलन की इच्छा को एक सीला की तरह ही समझ रहा है । वस्तु जगत है चाँदा का ढेर है हाँ उह भागत भी है किन्तु चीज हम उही भाग मफती । वहम पर तनी प्रभावी नहीं हो सकती कि हमारा स्व का विसर्जन हो जाय और हम खुद वस्तुओं के ढेर में महज एक वस्तु बनकर रह जाय । चीजा के भोग को सात्र यहाँ पर एक आनन्दमय दृष्टिकोण से लेता है और उस बुजुबा सम्पत्ति का छडन करत है जो चीजा की पकड पर उह अपने पास बनाय रखन में अपने जीवन का सारा मुख चन घटम कर देती है । सात्र के अनुसार बुजुबा कुछ न कुछ पकड रखना चाहता है । कभी वस्तु है ता कभी दूसरे व्यक्ति पर शक्ति यहाँ तक कि ज्ञान भी उसकी सग्रही वक्ति में सग्रह बनकर रह जाता है । वह उसे छोड़ नहीं पाता । सात्र कहते हैं कि ऐसा इसी लिए होता है कि यामोह में फसी हुई चेतना व्यक्ति के ऊपर वस्तु का प्राय मिश्रता देने लगती है लेकिन जम ही हम खेल का दृष्टिकोण अपनाते हैं वही हम अपने व्यक्तित्व की शक्ति को समझ जात हैं । हम बड़े ही हलक फूलके तरीके से वस्तु तथा व्यक्ति के बाँध का संबध अनुभव करने लगत है । वस्तु जगत में स्वयं का विसर्जन किया वगर वस्तुएँ हमारे लिए सृजनात्मक आनन्द का स्रोत हो जाती है । खेलन वाला व्यक्ति प्रामाणिक रूप से वस्तुओं के बीच फिमलना रह सकता है और उन सबधों का आनन्द ले सकता है जिन्हें यह वस्तु बनाती है ।

कला और विज्ञान सात्र के दृष्टिकोण में इसा प्रकार के विनियोजन की प्रक्रिया है । ज्ञानविद्वतना स्वतन्त्र विनियोजन खेलन की इतनी सुविधा उमी व्यक्ति को मिल सकती है जा राजमर्ग का जितनी में उत्पाद एवं से प्रसिद्ध न हों । अपने-आप का बचाय रखन के लिए पैसा बचाने

की वाध्यता उस पर न हो। यानी कला और विज्ञान एवं वस्तुओं से खेल उसी सामाजिक परिवेश में सम्भव है जहाँ पर अभाव न हो। वस्तुओं से खेलने के दृष्टिकोण के विषय में जब सात बीइंग एण्ड थिंगनेस' में लिखत हैं, उस समय उनका सामना आज की सामाजिक समस्या से नहीं हुआ था। खेल की उनकी अवधारणा उस जगत का वर्णन करती है जहाँ पर व्यक्ति का स्व' से अलग नहीं हुआ है और वस्तुओं के लिए जड़ पूजा का भाव उस पर हावी नहीं हुआ है, लेकिन सात वस्तुओं से संबंधित हानि की एक व्यक्तिगत परिचलना रखते हैं जो अपने-आप में प्रामाणिक रूप में स्वतन्त्र है। यहाँ पर वे सामाजिक जगत की चर्चा कम करते हैं।

णीय हैं। जहां मार्क्स अर्थ तथा श्रम को प्राथमिकता देते हैं वहीं सार्त्र अभि-
प्रेत चेतना की बात करते हैं, लेकिन दोनों ही दार्शनिक विश्लेषणात्मक
युक्ति को चिंतन का एकमात्र तरीका नहीं मानते और न ही इस प्रकार के
तक से वास्तव को टटोलने का प्रयास करते हैं। इसके अन्तर्गत वे वास्तव की
संरचना का एक द्विद्वारमक वर्णन देते हैं। अतः हम देखते हैं कि मार्क्स एवं
सार्त्र के मौलिक सिद्धान्तों में काफी समानता है।

उपयुक्त समानताओं के होते हुए भी १९४४ के 'मै-युस्त्रिप्ट्स' तथा
'बीइंग एण्ड नॉथिंगनेस' में गहरी प्रतिद्वंद्विता एवं विरोध है। सार्त्र की
स्वतंत्रता की अवधारणा अपने-आप में काफी व्यक्तिपरक है और वह
मार्क्सवादी नैतिक सिद्धान्त के विपरीत जाती है। दूसरी ओर मार्क्स की
अलगाव की अवधारणा काफी वस्तुपरक है और इसमें वह अलगाव को
वस्तुपरक अनुभव के अधीनस्थ कर देते हैं। १९४०-४० के दौरान मानवीय
दृष्टिकोणों के कारण दोनों दार्शनिकों में जो सादृश्य एवं बाधुता नजर आ
रही थी, वे ५० के दशक के बाद दो विरोधी खेमों के रूप में अपना पतरा
बदल खड़े हो गए।

सार्त्र का मार्क्सवाद से सम्बन्ध 'रेजिस्टेंस' के दौरान हुआ। नाज़ियों
का विरोध करते हुए सार्त्र मार्क्सवादियों के सम्पर्क में आए और बहुधा
उन्होंने अपना सार्त्रीय दृष्टिकोण सामने रखा। स्वाधीनता के पश्चात् सार्त्र
का लेखन साम्यवादी अखबार 'एकान' में प्रकाशित होने लगा। सार्त्र ने
यह चेष्टा की कि उनके विचार मार्क्सवाद से मेल खाएँ। उन्होंने दो बातों
पर मुख्यतः जोर दिया। एक तो यह कि मार्क्सवाद की तरह अस्तित्ववाद
भी मानवीय स्वतंत्रता की चाह रखता है और अस्तित्ववादी व्यक्ति अपनी
निर्धनता का निर्माण करता है तथा इस बात को स्वीकार भी करता है।
दूसरे मार्क्सवाद की तरह अस्तित्ववाद भी विचार के ऊपर कर्म की
प्रधानता को स्वीकार करता है तथा विचार की परिकल्पना एवं प्रतिबद्धता
कर्म के माध्यम से संभव है, इसे वह परिभाषित भी करता है। सार्त्र के
दृष्टिकोण में अस्तित्ववाद सत्ताप एवं औदास्य का दशन नहीं, बल्कि यह
एक ऐसा आशावादी दशन है जो कर्म के उस मानवीय दशन पर जोर दे
है, जहाँ समय है, चेष्टा है और है, मानवीय संगठन की क्षमता है।

अपने 'अकेले' अंधेरे जगत में घुटकर नहीं रह जाता, बल्कि एक ऐसे उर्वर सताप (वर्टिल एम्ब्राइटी) को महसूस करता है, जो अपने-आप में महत् है, अपरिमित है और मानवीय स्थितियों से जूझ पढ़ने की 'प्रोमिथियन आस्था' लिए हुए है। अधिकृत फ्रांस में जो क्रांतिकारी वातावरण बना, वही वास्तव में अस्तित्ववाद का जनक रहा है। यह कहना गलत होगा कि अस्तित्ववादी पेटी-बुजुवा-बुद्धिजीवियों का महज एक ख्याल है, किन्तु १९४४ के अंत तक आते-आते साम्यवादी बौद्धिकजन सात्र के लिए आश्चर्यजनक रूप से कड़वे आलोचक बन गये। 'रेजिस्टन्स' के दौरान बौद्धिक अभिजनो में जो एकात्म स्थापित हुआ था उसका अचानक विच्छेद हो गया। सात्र अब पूर्ण रूप से समाजवादियों की आलोचना का विषय बन गए। सात्र का लेखन, उनकी अस्तित्ववादी पत्रिका 'ले तौ मोदेन', उनकी जीवन शैली, सिमोन द बोउआर के साथ उनके सम्बंध, कामू से उनकी दोस्ती और कमोवेश रूप से मार्लो पोलि भी, जिनके अग्र कई साम्यवादी मित्र थे कम्युनिस्ट तीर-दाजों का निशाना बने।

एक तरफ जहां सात्र 'एक्शन' में प्रकाशित होते हैं, वहीं दूसरी तरफ साथ ही साथ उनके लेखन पर तीखे प्रहार भी शुरू हो जाते हैं। साम्यवादियों का यह क्रूर बौद्धिक खेल सात्र को भीतर तक हिला गया। जैसे ही कम्युनिस्टों को पता चलता है कि सात्र ने उनके पक्ष में कहीं भी कुछ कहा है, वहीं वे तुरंत आपसी समझौते की बात उनसे उठाते हैं, किन्तु दूसरी ओर अपनी पत्रिका 'एक्शन' में सात्र को वह बागी कहने से भी नहीं चूकते। इस समय के सात्र के पूरे मानसिक ऊहापोह का चित्रण सिमोन द बोउआर की आत्मकथा के द्वितीय भाग 'द फोस ऑफ सकमस्टा-सेज' में मिलता है। कम्युनिस्टों की चेष्टा १९४४ के दौरान यही रही कि सात्र पार्टी के मेम्बर बन जायें। १९५० में सात्र स्वयं भी समझौते की चेष्टा करते हैं और कुछ हद तक अपनी स्वतंत्र स्थिति बनाए रखते हुए भी उनके खेमे में ठहर पाते हैं।

इस दृष्टिकोण के पीछे कम्युनिस्ट पार्टी का एक राजनीतिक प्रयोजन भी था। सार्त्र के अनुसार, पार्टी का अपना अस्तित्व खतरे में पड़ रहा था। कम्युनिस्ट लोग लिबरेलेशन के बाद वामपंथियों के राजनीतिक संगठन में

त्ववाद का समुक्तिकरण होकर अस्तित्ववादी मार्क्सवाद के अभ्युदय में समय लगा। अतः इन राजनीतिक दाव-पेंचों की वजह से कुछ प्रमुख वैच मार्क्सवादियों को भी सात्र के अस्तित्ववाद के खिलाफ १९४५ से १९५० तक एक समुक्त मोर्चा बनाए रखना पड़ा। कम्युनिस्टों ने 'बीइंग एण्ड नॉथिंगनेस' का विशद विवेचन किया तथा यह आलोचना की कि उनका यह लेखन अप्रगतिशील एवं आदशवादी है। जहाँ सात्र के 'सबल' में यह पूरी छेष्टा की जा रही थी कि वे मार्क्सवाद का और गहराई से पढ़ें तथा दोनों विचारधाराओं का एक नया संश्लेषण प्रस्तुत करें, वही साम्यवादी लेखकीय स्केमा अस्तित्ववाद को पूरी तरह उखाड़ फेंकने के लिए जुट गया।

ल फेन्न ने सात्र पर यह आरोप लगाया कि उनका अस्तित्ववाद एक प्रायोगिक दशन (एक्सपेरिमेंटल फिलासफी) मात्र है। अस्तित्ववाद की जड़ें उस बुर्जुवा जमीन से निकली, जहाँ पर उच्च वर्ग के मानव मूल्य सब चुके थे। यह एक ऐसी सड़ाध थी जिसे विच्छा समझकर त्याग दिया जाना चाहिए था। उसके बदले ल फेन्न के शब्दों में, कुछेक बुर्जुवा सितारों (टाइनी ग्रुप आफ स्टार्ज) ने अपने-अपने निजी अस्तित्व को लेकर बिला वजह इतना हो-हल्ला मचाया। उस पर भी मजा यह कि फैशनबल साहित्यिक दाशानिकों का यह 'फैंड' भी मौलिक नहीं था। ल फेन्न यहाँ सात्र के अस्तित्ववाद को विभक्त मनस्क चेतना यानी 'स्कीजाफेनिया' की मनोव्याधि का नाम देते हैं। वे कहते हैं कि इस चेतना का जगत बिलगाव पर आधारित है। यह अमृत सस्टिटि की बात करती है। यह जिन्दगी और उसके सब से दूर हवालात में बँद रहती है। इसके अतिरिक्त यह सामान्य एवं उदासीन परिस्थिति पर जीन वाले लोग का दशन मात्र है। ल फेन्न इस स्थिति से छिपकर अपने-आप को एक सच्चा मार्क्सवादी मानते हैं। वे अपने समकालीन फेंच मार्क्सवादी, जैसे जॉन पोलित्सर, नाबट गटरमान एवं पॉल निज्जा जैसे कई मार्क्सवादियों का नाम लेते हैं जो सधय में बड़े हुए जिन्होंने व्यवस्था के खिलाफ विद्रोह किया और जिनके पास जिन्दगी जीन की ऐसी जिद थी, जिसमें वे बौद्धिकी परम्परा का उखाड़ फेंकने के लिए पूरी तरह कटिबद्ध रहे।

सात्र के जादुई करिश्मे की उद्बोधक तस्वीर ल फेंग इस प्रकार रखते हैं "सात्र तो सारी जटिलताओं को एक सहज जादुई तरीके से सपाट-बयानी में व्यक्त करने बैठ जाते हैं। यह उनकी 'यूरोटिक' एवं अपरिपक्व बौद्धिकता का परिचायक है। सात्र के दशन की कहानी जादुई है और तत्त्व भीमासा एक विप्लव।" (इट इज द मैजिक एण्ड मेटाफिजिक्स ऑफ शिट)

यहां तक कि राजा गरोदि अपनी पुस्तक 'अस्तित्ववाद' में लिखते हैं कि प्रत्येक बग का एक अपना साहित्य होता है। उच्च बुजुर्गों या तो हेनरी मिलर के अश्लील एवं भद्दे साहित्य में रुचि रख सकता है या फिर सात्र के अस्तित्ववाद में, जो कि अपने आप में एक बौद्धिक व्यभिचार (इण्टेलक्चुअल फॉनिकेशन) है। गरोदि की पुस्तक का नाम है, 'लिटरेचर ऑफ द ग्रेवयाड।'^१

कम्युनिस्ट बौद्धिकों के और नये आरोप देखिये, उन लोगों के अनुसार सात्र समाज की व्याधि तो समझते हैं, वे ऊब, सताप मोहासक्ति सहार की जरूरत आदि वणनाओं से उसे प्रकट भी करते हैं, किंतु इन व्याधियों का अत्यधिक घणन एक प्रकार की आत्मरति है। सत्य की खोज में सात्र का अवेधी लेखन अंत में एक बीमार आत्मरतिप्रस्त चेतना को ही प्रस्थापित कर पाता है जो कि वैसे भी नास्तिकारी परिवर्तन कर सकने के लिए पगु है।

सात्र को बदनाम करने में कम्युनिस्टों ने कोई भी कसर बाकी नहीं रखी। उनके लिए गद्दी से गद्दी गालियों का प्रयोग किया गया, ताकि प्रगतिशील युवा चिन्तकों के सामने उनकी भद्दी तस्वीर ही उभरे। कारण साफ था। सात्र बौद्धिकों में 'रेजिटे-स' आंदोलन के संनानी होते जा रहे थे।

इस लम्बी आलोचना को यहां लिखने का यही उद्देश्य है कि सात्र का प्रस्थान बिंदु चाहे माक्स से हो, किंतु अंत में दोनों की विचारधारा ही पड़ाव पर आकर रुकती है और वह है, आदमी का आदमी से।

जहाँ मार्क्सवाद ने आदमी के बाह्य जगत की गहरी विवेचना की वहाँ अस्तित्ववादी ने आदमी के आन्तरिक प्रदेश की पूरी समीक्षा प्रस्तुत करने की चेष्टा की। मार्क्सवाद का उद्देश्य चाहे प्रारम्भ में आदमी ही रहा हो, लेकिन यह दफ्तरशाही मार्क्सवाद में आदमी को एक गुमशुदा तलाश बना कर रख देता है। वही सात्र अपने लेखन में बड़े ही नाटकीय तरीके से आदमी के जीवन में होने वाले द्वन्द्वों एवं विरोधाभासों का चित्रण करने में पूरी तरह सफल होते हैं। यह चित्रण इतिहास के त्रिविकी विकास के साथ इतना सटीक उतर रहा था कि इसे केवल बुजुर्ग लोग का आध्यात्मिक सकट नहीं कहा जा सकता था। आम आदमी की चर्चा करने हेतु मार्क्सवाद के लिए यह जरूरी हो रहा था कि वह चेतना के सिद्धांत का नए सिरे से रले। स्टालिन का मार्क्सवाद अब उस तालाब में आकर ठहर गया, जिसमें नयी क्रांति की कोई लहर नहीं उठ रही थी। जरूरत थी एक क्रांतिकारी बग की, जो समाज की दिशा को नई अवयवता प्रदान कर सके। सचेत और सजग होने के लिए आवाज में वह बुलंदी चाहिए थी, जो दफ्तरशाही मार्क्सवाद के पास नदारद थी। अपने ही तर्कों के जाल में उलझ हुए मार्क्सवादी क्रांतिकारी व्यक्ति की बात करने में सबथा असमर्थ थे।

सबहारा की चेतना की जा बातें उठ रही थी अस्तित्ववादी उनका अध्ययन कर रहे थे। मुक्ति के दौरान आदमी की चेतना कस बदलती है, (ऐतिहासिक विकास का माननीय चेहरा) इसके बारे में सात्र के पास गहरा अध्ययन होते हुए भी कम्युनिस्ट जगत उनसे हाथ मिलाने को तयार नहीं था। सद्भाव और व्यावहारिक जगत की संरचना की आधारगिरी और वचारिक जगत का जो चिंतन आदमी करता है सात्र उसी की बात कर रहे थे। सात्र का कथन था कि आदमी अपना निमाण करता हुए, वस्तु जगत का निर्माण करता है और इस निर्माण के लिए उसका स्वतंत्र होना जरूरी है।

साम्यवादी लेखक लूकाच कहते हैं "यह तीसरा रास्ता हो ही नहीं सकता या तो दृढात्मक भौतिकवाद है या फिर आदर्शवाद का अमूर्त खेल जो जिन्दगी की ठोस जरूरतों को पूरा नहीं कर सकता। यह बुजुर्ग आदर्शवाद केवल धार्मिक के समय पनप सकता है, पर संघर्ष एवं क्रांति के दौरान

बिल्कुल नहीं टिक सकता। अतः अस्तित्ववाद इतिहास का फूड़ाघर मात्र बनकर रह गया है।”

सात्र इतिहास एवं ऐतिहासिक परिवर्तनों की अनिवार्यता को सामाजिक तथा व्यक्तिगत दोनों ही स्तरों पर नकारते हैं। अतीत से अलग रहकर आदमी जो चुनाव करता है, वह व्यक्ति से समाज के वास्तविक सबंध को नकारता है। सात्र जगत को उन वस्तुपरक-सम्बन्धों से अलग करके देखते हैं, जो मानवीय हैं और मानवीय सम्बन्धों से केवल अलगावित व्यक्तियों के सम्बन्धस्वरूप ही समझते हैं। अतः इस प्रकार इस पर आधारित स्वतंत्रता का नियतिवाद और यात्रिक ख्याल सही अर्थ छोड़ देता है। प्रामाणिकता की खोज में सात्र वो, व्यक्तिगत चेतना का, चेतना से इतर की वास्तविकता में, समाज में और इतिहास में विसर्जन करना पड़ता है। सामाजिक सम्बन्धों की अतर्व्यक्तिगतता और समाज की बाह्य संरचना दोनों का ही विवेचन करने में सात्र असमर्थ रहे हैं। बड़े ही विरोधाभासी रूप में सात्र की निरपेक्ष स्वतंत्रता की अवधारणा एक सीमित स्वतंत्रता बनकर रह जाती है, क्योंकि सार्वभौमिक व्यक्ति के पास वह स्वतंत्रता उपलब्ध नहीं थी, जिससे वह दूसरों को प्रभावित कर सके, एक उदार सामाजिक जगत का निर्माण कर सके और इतिहास को स्वतंत्र आकार प्रदान कर सके।

किंतु इसके विपरीत १९४५ में सात्र, लूकास की आलोचना पर बहुत खुश हुए और इसीलिए १९४८ में उन्होंने अपना पहला वक्तव्य ‘अस्तित्ववाद ही मानववाद है’ प्रस्तुत किया। १९४६ में उनका दूसरा अभिलेख ‘भौतिकवाद एवं क्रांति’ उनकी पत्रिका ‘ले तौ मोदान’ में प्रकाशित हुआ। इन अभिलेखों में सात्र ने न केवल अस्तित्ववाद के ही मानववाद होने का दावा किया, उन्होंने कम्युनिस्ट फ्रेंच पार्टी के विरुद्ध यह प्रचार भी किया कि वह एक अमानवीय भौतिकवाद को प्रथम दे रही है और मानव मुक्ति का समाज-दर्शन अस्तित्ववाद ही हो सकता है। सात्र यह दावा करते हैं कि क्रांतिकारी सिद्धांत में व्यक्ति-स्वातंत्र्य का तत्त्व रहना अत्यधिक जरूरी है। सात्र लिखते हैं

“अस्तित्ववाद की मौलिक धारणा यह है कि आदमी कठिन से कठिन

परिस्थिति में भी, अत्यधिक त्रासद परिस्थितियों के बावजूद स्वतंत्र है। आदमी कभी गमितहीन नहीं होता, सिवाय उस समय के, जबकि उसे उस का गमितहीन होना समझाया जाता है। आदमी की सबसे बड़ी जिम्मेदारी यह है कि वह चुनाव करने का निणय ले, क्योंकि वह 'वही' बन सकता है, जो वह बनना चाहता है।'

१९४५ के बहुचर्चित वक्तव्य में सात्र ने मार्क्सवाद और कैथोलिक दोनों ही विचारधाराओं पर प्रहार करते हुए कहा कि 'अस्तित्ववाद आदमी के अधिक निकट है। मार्क्सवाद ने उन पर आरोप लगाया कि 'बीइंग एण्ड नायिंगनेस' में व्यक्ति के दूसरे व्यक्ति से तथा समाज एवं इतिहास से संबंध की व्याख्या करने में सात्र असफल रहे हैं। इसके प्रत्युत्तर में सात्र अहवाद में पीछे लौटकर ही प्रथम ले पाते हैं क्योंकि सात्र के अनुसार, "मैं अपनी व्यक्तिगत स्वतंत्रता नहीं खतरे में डालूंगा, जब उस पार्टी या ग्रुप पर मेरा नियन्त्रण हो।

सात्र उन लोगों पर निभर नहीं रह सके, जिन्हें वे नहीं जानते थे। 'रेजिस्टर्स' आन्दोलन तथा नाजी कैम्प में रहने के बाद सात्र की व्यक्ति-चेतना परमाणुवीम ही थी और दूसरे के निभरता को स्वतंत्रता का हाथ समझते थे। अतः सात्र मानव स्थिति (सिचुएशन) की अवधारणा की आलोचना द्वारा कम्युनिस्टों का वञ्चन हसका कर रहे थे। सार्वत्रिय अस्तित्ववादी व्यक्ति जगत में रहते हुए भी एक निम्न बुर्जुवा बर्तिका शिकार था। वह किसी कामरुडी एकात्मकता एवं परस्परनिभरता की सहयोगी भावना को समझने में असमर्थ था। कम्युनिस्ट पार्टी सात्र से उनकी बौद्धिक स्वतंत्रता को ही छीनना चाह रही थी। हालांकि सात्र इस बात पर निरंतर जोर दे रहे थे कि विचार सभात के दौरान ही पैदा होते हैं और हमारा जीवा प्रतिबद्धता की माग करता है।

सात्र एक बड़ी ही जोखिम भरी ढीली रस्सी कम्युनिस्टों के सामने यह कहकर फेंक देते हैं, अपने आप को प्रतिबद्ध करते हुए मैं सारी मान-यता को प्रतिबद्ध करता हूँ। लेकिन प्रतिबद्धता तो नाजियो एवं मार्क्सवादियो दोनों की ही थी। अतएव यह प्रश्न उठना स्वाभाविक ही है कि किस प्रकार की प्रतिबद्धता और किन गुणों पर आधारित प्रतिबद्धता?

कम्युनिस्टों की बात करने का सात्र ने एक और लम्बा मौजा दिया। प्रतिबद्धता की बात करते हुए सात्र पुन दोहराते हैं कि "यह एक प्रकार की स्वतंत्र प्रतिबद्धता होगी, जिसके द्वारा व्यक्ति स्वयं के बोध द्वारा पूरी मानवता का बोध हासिल कर सकेगा।" फिर कहते हैं कि हम प्रागनुभवि (ए प्रायोरी) रूप से यह नहीं कह सकते कि क्या किया जाना चाहिए। ऐसा वाक्य पाठकों को फिर उत्पन्न और दिशा भ्रम में डाल देता है। जहाँ कम्युनिस्ट पार्टी अपने धर्मिकों का संगठन करने में व्यस्त थी, जहाँ क्रांति की व्यस्त परिकल्पना की जा रही थी तथा सामाजिक पुनर्निर्माण का दावा किया जा रहा था, वहीं सात्र के पास संगठन एवं सशक्त राजनीति का अभाव होने की वजह से वे बौद्धिक जगत में एक आहत मानवीय पुकार मात्र बनकर रह गए। ज्या कनापा ने मात्र का 'कॉफी हाउस का जातिकारी' (कैफे रिवोल्यूशनरी) जैसा नाम तक दे डाला।

१९४६ में 'भौतिकवाद एवं क्रांति' अभिलेख द्वारा सात्र पुन पंथरा बदलते हैं और अब बजाय आत्म रक्षा की नीति के वे आक्रामक हो उठते हैं। पहले वे स्टालिन की दार्शनिक त्रुटियों की व्याख्या करते हैं और बाद में दशन की उन अवधारणाओं की पुन प्रस्थापना करना चाहते हैं, जो उनके स्वयं के अस्तित्ववाद की तरह मानवीय समाज का जनक बन सकें। भाषसवाद को वे स्टालिन का दशन कहते हैं। सात्र कहते हैं कि दशन के दृष्टिकोण से भौतिकवाद आदमी की ईश्वरविभक्ता को छीन लेता है तथा प्रकृति एवं मानवीय जगत को एकल वस्तु-जगत में परिणत करता है। सात्र कहते हैं कि 'हेतु' एवं तत्त्व भीमासा की दृष्टि से भौतिकवाद चतुर्थ से अधिक पदार्थ की प्राथमिकता देता है और इतिहास में आदमी के नियतिवादी दृष्टिकोण का समयन करता है। तत्त्व-भीमामीय सिद्धांत एवं अन्य प्रत्यक्षवादी भौतिक सिद्धांतों द्वारा भाषसवादी प्रकृति की द्वन्द्वात्मकता का मूठा वणन देते हैं और जड़ प्रकृति के नियमों को मानवीय वास्तविकता पर आरोपित करते हैं। भौतिकवाद अंत में उतना ही रुढ़िग्रस्त दार्शनिक दृष्टिकोण हो जाता है जितना कि एक सरल आदर्शवाद (नेइव आईडिया लिज्म) का अपना निरपेक्ष-सत्य रुढ़िग्रस्त होता है।

बड़े सूदम तरीके से सात्र स्टालिनिस्ट तन्त्र-प्रणाली का दुष्प्रकार व्याख्या

यित करते हैं। भौतिकवाद के मानवीय दृष्टिकोण का व्यामोह मात्र इस प्रकार प्रस्तुत करते हैं

‘मैं इसे उन लोगों की व्यक्तिपरकता कहूँगा, जो अपनी व्यक्तिपरकता से लज्जित हैं।’

भौतिकवादी वे दाशनिक् हैं जो एक व्यक्ति से यह आशा करते हैं कि वह अपने सोच एवं चिन्तन को ही खत्म कर दे, लेकिन जब व्यक्ति सोच नहीं सकता तथा उसका चिन्तन वस्तु जगत से ही नियंत्रित होता रहता है तब साम्यवादियों की विचारधारा को भी वह अपनी जिस सोच और समझ से ग्रहण करेगा? मात्र की यह विचारधारा कम-से-कम उन दफ्तरशाही कम्युनिस्ट बुद्धिजीवियों पर जरूर लागू होती है, जो कम-से-कम सामाजिक क्रांति में व्यक्ति-स्वातंत्र्य की नियामक भूमिका को कोई स्थान नहीं देना चाहते।

भौतिकवाद का अपना आक्षेप मात्र के लिए था और इसकी मुक्ति-दायी शक्ति का वे नकारते नहीं। मात्र कहते हैं।

‘मैं जानता हूँ कि आदमी की आखिरी मुक्ति सबहारा की मुक्ति में निहित है। परिस्थितियों के भुआवजे स बिना भौतिकवादी हुए भी मेरे सामने यह बात स्पष्ट है। मैं यह भी जानता हूँ कि हमारा बौद्धिक स्वाय, सबहारा के साथ बंधा हुआ है, किंतु क्या इससे मैं अपनी उसी चिन्तन शक्ति को नकार दूँ, जिसके द्वारा मैं सोच के इस बिंदु पर पहुँचा हूँ? क्या इसीलिए मैं विरोधाभासों में सोचने लगूँ और एक स्वच्छ चेतना को धूमिल कर दूँ? क्या इसीलिए मैं ‘अधी श्रद्धा’ को स्वीकारने लगूँ?’

उपर्युक्त विचार को मात्र दो दशकों तक सजोये रहे। उनकी नज़र में साम्यवादी दंगन हास्यास्पद है किंतु साम्यवादी, राजनीति प्रगतिशील है। हालांकि इन आधारों का स्वीकार नहीं किया जा सकता, किन्तु निष्कर्ष हमारे सामने है ‘कम्युनिस्ट पार्टी के मात्र अस्तित्ववाद को स्वीकार करे।’ मात्र कम्युनिस्ट पार्टी के साथ मिलने बिछड़ने की चाह में बड़े लम्बे समय तक एक मानसिक द्वंद्व के शिकार रहे हैं।

“भौतिकवाद एवं क्रांति के दूसरे अंश में मात्र ने व्यक्तिपरकता की प्रमुखता स्वीकार की थी, हम उस पार्टी या व्यक्ति को क्रांतिकारी

वहेंग, जो अपनी क्रियाओं द्वारा क्रांति की तैयारी करता है। व्यक्ति अपनी स्थिति में स्वतंत्र है और कोई भी व्यक्ति क्रांतिकारी हो सकता है। यहाँ तक कि एगल्स जैसा पूँजीवादी भी। सात्र अब स्थितियों की विशेषता की व्याख्या करने के लिए अधिक प्रस्तुत थे, अथवा मार्क्सवादियों की तरह। समाज दो वर्गों में विभाजित था, पूँजीवान् और मजदूर। बुजुर्गों द्वारा मजदूरों को शोषित हो रहा था और इसके खिलाफ क्रांति की जरूरत थी, किन्तु १९४३ में लिखी गई अपनी स्वतंत्रता की अवधारणा से सात्र एक हल भी पीछे नहीं हटे थे। सात्र के कथनानुसार

“अपनी स्थितियों से उठकर उनका पूरा मुआवजा करने में, जब हम सज्जम होते हैं तब इसी स्वतंत्रता का नाम दिया जाता है। कोई भी भौतिकवाद इस क्षमता की व्याख्या नहीं कर सकता।”

सात्र यहाँ पर व्यक्ति की अतिश्रमण की क्षमता पर जोर देते हैं, क्योंकि यही वह क्षमता है, जिसके द्वारा प्रत्येक आदमी अपनी तकदीर से प्रश्न पूछ सकता है और अपनी मानवीय स्थितियों की पूरी व्याख्या चाह सकता है। आदमी जब क्रांति की तैयारी करता है तो उसकी यह अभिप्रेरणा उस सुदूर भविष्य की ओर होती है, जिसकी सम्भावना पर एक स्वतंत्र व्यक्ति की हैसियत से वह सोच सकता है।

सात्र जिस मार्क्स की तस्वीर यहाँ खींचते हैं या जिस मार्क्स के साथ तादात्म्य बोध करते हैं, वह वास्तव में साम्यवादी रुस का मार्क्स नहीं था और न ही यह एगल्स के द्वारा तैयार ‘बौखटे में फिट’ होता हुआ मार्क्स था। सात्र शायद यहाँ युवा मार्क्स के उन अभिलेखों से ज्यादा प्रभावित दिखाई पड़ते हैं, जिनमें मार्क्स मानवीय असंगति की बात एक उस पर व्यवस्था के विरोध में बात उठाता है

“मार्क्स का तब यह है कि अपनी असंगति परिस्थितियों में मजदूर के छुटकारे में पूरी मानवता की भुक्ति शामिल है, क्योंकि सम्पूर्ण मानव दासता उत्पादन से मजदूर के रिश्ते से जुड़ी हुई है और दासता की सभी किस्में वेबल इस सम्बन्ध का सशोषित रूप अर्थात् परिणाम मात्र हैं।”

१९४८ के बाद सात्र स्वयं ही इस प्रश्न पर धुप से हो गए थे। कारण यह था कि शीत युद्ध का प्रारम्भ हो चुका था और साम्यवाद के समाप्त

कुछ भी कहना पूजीवादी खेमे के पक्ष में व्यवहृत हो जाता। राजनीतिक परिस्थितियों की अनिवार्यता का देखते हुए सात्र कहते हैं कि श्रांतिकारी दंगन के लिए यह जरूरी हो जाता है कि वह स्वतंत्रता की बहुलता स्वीकार करे तथा यह दिखाए कि वस एव व्यक्ति दूसरे के लिए वस्तु होते हुए भी अपनी स्वतंत्रता हासिल कर सकता है। वस्तुपरकता एव केवल स्वतंत्रता की यह दुहरी विरापता किसी भी प्रकार के दमन की नहीं, बल्कि स्वतंत्रता पर ही आधारित हो सकती थी। हम किसी स्वतंत्र व्यक्ति को उसी समय तब दमित कर सकते हैं, जब तब वह स्वयं इस दमन को स्वीकार करे।

१९४७ में सात्र की लेखकीय स्थिति बहुत सरल नहीं थी। सात्र के सामने समस्या थी कि उनका लेखन पूजीपति वग अपने स्वाध में प्रयुक्त न कर पाए, किंतु साथ ही वे जिस सवहारा की बात कर रहे थे वह पूरी तरह से साम्यवादियों की गिरफ्त में था। उस सवहारा के पास साम्यवादी लेखन तो पहुंच रहा था, क्योंकि साम्यवादियों के पास अपनी एक राजनीतिक व्यवस्था थी, लेकिन दूसरी ओर सात्र के पास केवल उनकी अपनी कलम का जोर था। इस प्रकार, सात्र को दोनों ही खेमों को अपनी बात मनभाना जरूरी था, सही रूप से एव निष्पक्ष रूप से।

सात्र कहते हैं "संक्षेप में हमें लेखकीय स्तर पर यह युद्ध जारी रखना होगा कि हम व्यक्ति स्वतंत्रता एव सामाजिक क्रांति, दोनों की ही बात एक साथ कर सकें। ऐसा कहा जाता है कि इन दोनों अवधारणाओं का समझौता संभव नहीं। यह हमारा काम है कि अधिक रूप से हम यह दिखा सकें कि दूसरी अवधारणा पहली में अंतर्निहित है।"

सात्र जब यह लिख रहे थे, वे उनकी प्रसिद्धि के दिन थे। सात्र, जिन्हें उस समय के यूरोप में सबसे अधिक पढ़ा जा रहा था, जिन पर सबसे अधिक लिखा जा रहा था यानी साहित्य जगत का सबसे चमकता हुआ सितारा सात्र थे, किंतु, अपनी प्रसिद्धि के साथ सात्र को अपनी सीमा भी समझ में आ रही थी। वस इन दो विराधी खेमों को एकीकृत करें कि उनका पाठक वग सम्मिलित होकर क्रांति एव परिवर्तन करने में सक्षम हो सके। सात्र जहां बुझवा वग से क्रांति की मांग कर रहे थे, वही प्रश्न उठ

रहा या कि कौसी क्रांति ? क्या स्तालिन के रूस की जैसी क्रांति ? सात्र के पास कौन-सा सगठन है ? कौन से लोग उनके लिए काम करेंगे ? ऐसे कई प्रश्न उठे, जिनका प्रत्युत्तर केवल मौन था। सात्र स्वयं में एक जलगावी बुर्जुवा लेखक की हैसियत से क्रांतिकारी नेता की भूमिका को अपनाते जा रहे थे।

कम्युनिस्ट पार्टी को नकारते हुए १९४८ में सात्र राजनीति के जगत में प्रवेश करते हैं और 'आर० डी० आर०'^१ के संस्थापक सदस्य बने। शीत-युद्ध के समय जब कि फ्रांसीसी सरकार से कम्युनिस्टों का निष्कासन हुआ, उस समय 'आर० डी० आर०' जनतंत्र के नाम पर अप्रतिबद्ध मध्यमवर्गीय वामपथियों को एवं अधिक से अधिक संख्या में श्रमिकों को संगठित करने में सफल हुई। 'आर० डी० आर०' स्तालिन की विरोधी थी और शांति की स्थापना करना चाहती थी। 'आर० डी० आर०' का उद्देश्य था कम्युनिस्ट पार्टी में दफतरशाही का अंत हो तथा क्रांतिकारी सकल्प एवं शक्ति की पुनः स्थापना हो। यानी 'आर० डी० आर०' शीतयुद्ध में रत दोनों ही खेमों का विरोधी एक तीसरा रास्ता अपनाना चाह रही थी। सात्र चाहते थे तटस्थता की नीति अपनाई जाए, ताकि फ्रांस की राजनीति यूरोपीय महाशक्तियों की 'सेटेलाइट' मात्र बनकर न रह जाए। अतः 'आर० डी० आर०' कुछ समय के लिए कम-से-कम सात्र को कम्युनिस्ट पार्टी के चमूल से बचाकर एक राजनीतिक स्थिति सवारने में सफल होती है। सात्र का उद्देश्य था कि उनके सगठन में कुछ ऐसे छोटे छोटे समूह रहेंगे, जो राजनीति में अपना निणय स्वयं लेंगे। जहां प्रत्येक व्यक्ति को निर्णायक क्षमता दी जाएगी।

'आर० डी० आर०' श्रमिकों में नेतृत्व की क्षमता का विकास करेगी और इस तरह इतिहास में स्वतंत्र व्यक्तियों को स्थान मिलेगा। अपने आप में यह एक सही भावसंवादी सगठन होगा, क्योंकि सात्र की सबसे बड़ी जरूरत थी एवं असाम्यवादी वामपथ की स्थापना, जो कम-से-कम इतिहास में अस्तित्ववादी व्यक्ति को पुनः स्थापित कर सके। उसके माध्यम से ही

सात्र की स्वतंत्रता की अवधारणा भी सही सामाजिक ज़रूरत की तरह स्थापित हो सके। बिना इतिहास का स्वीकार किए मात्र वास्तविकता जिसे जगत की स्थितियों का ज्ञान करने में सक्षम असमर्थ है।

कम्युनिस्ट पार्टी की अपनी कमजोरियाँ एवं विरोधाभास, नेतृत्व का दोहरा मापदण्ड साम्यवाद के नाम पर बढ़ाए गए स्तालिन मुसीबे' पश्चिमी पूँजीवादी समाज का बड़ी अच्छी तरह समझ में आने लगे थे। १९३८ से ३९ का 'मास्को ट्रायल' १९४० तक आते-आते सोवियत संघ पर कम्युनिस्ट १९५० में कोरिया का युद्ध तथा अंत में १९५६ में सोवियत संघ का हंगरी पर आक्रमण इतिहास की ये सारी घटनाएँ इस बात का बखूबी स्थापित करती जा रही थी कि क्रांति की भावनाओं से विश्वासघात किया गया। या कम से कम सोवियत संघ अकेला ही क्रांति का वाहक नहीं बन सकता। सात्र के मामले में दो ही रास्ते थे कम्युनिस्ट पार्टी के मित्रता में सुधार और या फिर अपने लेखकीय अलगवाह की स्वीकृति। आर० डी० आर० कुछ समय के लिए यानी १९४८-४९ तक सात्र के लिए, अपने मता का सही रूप से प्रस्तुत करने की दिशा में एक सख्त मन बना। सात्र ने मार्क्सवाद एवं अस्तित्ववाद का संश्लेषण कर उसे एक जीवित राजनीतिक गतिशीलता प्रदान की। कम-से कम अब वे कह सकते थे कि व्यक्ति एवं समाज के पुराने द्वंद्व का समाधान हो चुका था।

सात्र पुनः लिखते हैं

'जैसा कि मानस ने कहा था कि आदमी अलगवाह की अवस्था में है क्योंकि उसके पास उसकी अपनी नियति, उसकी अपनी जिंदगी एवं उसका काम तथा विचार इनमें से कुछ भी स्वयं उसके द्वारा सीधे रूप में निहित नहीं होते। बुर्जुआ समाज, आदर्शवादिता के नाम पर प्रत्येक मानवीय परिभाषना का वैचारिक स्तर पर 'रहस्यमय मिथक' बनाकर रख देता है और सामाजिक स्तर पर प्रत्येक प्रकार के शोषण को जो आदमी का अलगवाह करता है रहस्यमय ही बनाए रखता है।

अतः 'आर० डी० आर०' का उद्देश्य मार्क्स के मानवीय स्वरूप को पुनः प्रस्थापित करता है। वह आदमी की उस क्षमता को स्वीकार करता है, जो अपना इतिहास स्वयं बनाने का दावा रखती हो। अतः इतिहास की स्वी-

वृत्ति मिलते ही अस्तित्ववाद और मार्क्सवाद काफी करीब आ जाते हैं। जहाँ मार्क्सवाद के इतिहास में व्यक्ति की भूमिका पहचाननी पड़ती है, वही अंत में अस्तित्ववाद उन सही स्थितियों को पा जाता है, जिनमें रहकर व्यक्ति को वरण की स्वतंत्रता मिल सके। सार्त्र के अनुसार 'आर० डी० आर०' को उस झूठी बुजुर्वाजी व्यवस्था का अंत करना है, जिसमें रहकर श्रमिक बुजुर्वाजी सिद्धांतों का आभ्यंतरीकरण कर लेता है।

पूजीवाद की सस्कृति और खुले रूप से पूजीवाद की शिक्षा को नई क्रांतिकारी सस्कृति से जीतना होगा।

बिना एक महत्त्व अवसाद के साथ सार्त्र ने अपने सपनों को टूटते हुए देखा। उनपर कम्युनिस्टों की आलोचना की भारी बोझार पड़ी। सदस्य सभ्या में वृद्धि बहुत कम हो रही थी और 'आर० डी० आर०' का नेतृत्व तटस्थ रहकर साम्यवाद विरोधी होता जा रहा था। सार्त्र स्वयं चुप होते जा रहे थे और अपनी राजनीतिक अनुभवहीनता के कारण अपनी असफलता से दुःखी। बड़े कड़वेपन से सार्त्र ने शिकायत भी की कि पश्चिमी खेमे में कुछ लेखक उन्हें साम्यवाद विरोधी उद्देश्यों में व्यवहृत करने का प्रयास कर रहे हैं। जहाँ तक 'आर० डी० आर०' की असफलता का सवाल है, उसका कारण सार्त्र की राजनीतिक अनुभवहीनता या नेतृत्व की असफलता नहीं थी, बल्कि ऐतिहासिक रूप से यदि देखा जाए तो अस्तित्ववादी मार्क्सवाद की राजनीति को बनाने के लिए एक 'उयादा तकनीकी समाज' की जरूरत थी। एक ऐसे सवहारा वग की जरूरत थी, जो अपने अलगाव के प्रति सचेत हो और अपने अलगाव को न केवल भौतिक, अपितु अर्थ स्तरों पर भी समझ पाये। भास की सामाजिक, आर्थिक एवं राजनीतिक स्थिति 'आर० डी० आर०' के अनुकूल नहीं थी। यह सामाजिक स्थिति १९६० के बाद उभरती है, जब दगाल एक प्राविधिकृत राजनीति का संस्थापन करने में सफल होते हैं और पारम्परिक पूजीवाद के स्थान पर नए विद्याल आर्थिक निगमों की स्थापना होती है।

मौरिस मालों पोति के अनुसार, हमारी प्रत्येक क्रिया, द्विअर्थी (एम्बीबैलेट) होती है। एक हमारी वैयक्तिक अवयवता और दूसरी जागतिक। अपनी-अपनी जगह दोनों ही वास्तविक हैं। भासदी का जन्म

उस समय होता है, जब एक ही व्यक्ति, एक ही समय में यह अनुभव करता है कि उसमें कम का एक सामाजिक पक्ष है जिसपर दूसरे नियम लागू तथा एक उसका अपना निजी अनुभव का सत्तार है, जिसमें की गई क्रियाओं का वह स्वयं मूल्यांकन करेगा, व्यक्ति के जीवन में यह एक द्वन्द्वात्मक सबंध है। मर्य में निहित एक ऐसा विरोधाभास, जिसमें एक ही व्यक्ति दो स्तरों पर दो विभिन्न मन्दर्भों में स्वयं का पाना है।

अतः सात्र का 'अकेला व्यक्ति अपने सत्ताप' का साथ अब जगत में, दूसरे व्यक्तियों का साथ सत्ताप का सम्बन्ध में अवस्थित हो जाता है।

मालों पोलि के लिए विचारों का 'प्रस्थान बिन्दु' भी यही होता है। वे साम्यवादियों का वैचारिक विरोधाभास को समझन हुए और कम्युनिस्ट पार्टी की सीमा को परिलक्षित करते हुए धीरे धीरे हमस और हेडेगर के ओर करीब हो जाते हैं तथा १९५५ में आकर वे यह कहते हैं कि 'सवहारा सामाजिक प्राप्ति करने में रुक्षम नहीं।'।

१९५० से ६० के दशक में सोवियत समाज के लेंबर कम्प का अस्तित्व १९५२ में जनरल रिगवे का विरोध में प्रदर्शन करते हुए (फ्रेंच कम्युनिस्ट पार्टी) के नेताओं की गिरफ्तारी, १९५३ में हेनरी मार्टिन की घटना, १९५६ में सोवियत रूस का हंगरी पर आक्रमण १९५० में उठा हुआ अल्जीरिया का प्रश्न फ्रांसीसी सरकार की उपनिवेशवादी नीति आदि ये सभी घटनाएँ ऐसी थीं, जो मार्क्सवाद एक अस्तित्ववाद का ही नहीं, बल्कि अस्तित्ववादी खेल में भी आपसी मतभेद का कारण बना। सार्न और कामू का झगडा खता के एक लम्बे सिलसिले द्वारा प्रकाश में आया, जिसे पूरा बौद्धिक जगत आवश्यकता होकर पढ़ता-सुनता रहा। केवल यही नहीं, सात्र का वैमनस्य कलाउड़ी, लफार रीजा गरीबि तथा पियरे नाभिल आदि प्रमुख साम्यवादी विचारकों से भी हुआ। यह समय सात्र के लिए मानसिक रूप से पीड़ानायक दार्शनिक रूप से अनिर्णायक एवं राजनीतिक रूप से बड़ी ही उत्तर्भी हुई मनस्थिति का था, किंतु सात्र जहाँ इस सघम के दौरान अपने लेखन के लिए प्रतिदिन अधिकाधिक रूप से प्रतिबद्ध हुए वही मालों पोलि की प्रतिबद्धता साम्यवादी लेखन के प्रति घटी। मालों पोलि साम्यवादी खेल से पूरी तरह

समाज की आलाचना करना तथा पूजीवाद के हाथ में अपनी कमजारियों को और अधिक शोषित होने के लिए छोड़ देना ।

सात्र का कम्युनिस्ट पार्टी के प्रति एक बार फिर पुराना मोह जागता है, जब १९५० में 'पिने' की सरकार अमरीकियों का रुग्ण करने में घबहरा म २८ मई को पार्टी के कुछ प्रमुख नेताओं को गिरफ्तार करती है, जिसमें ड्यूकलॉस का मामला सरकार की स्वेच्छाचारिता का जीता-जागता प्रमाण था । इससे विरोध में ४ जून को कम्युनिस्ट पार्टी हड़ताल करती है, किंतु उसे श्रमिकों का पूरा सहयोग नहीं मिलता । इस घटना में कुछ बुद्धिवादी श्रमिकों में पार्टी के प्रति निष्ठा के अभाव का भी अनुमान लगाते हैं । सात्र इसी अभिकथन के विरोध में लिखते हैं । उनका प्रभाव दोनो ही खेमों पर पड़ता है ।

सरकार की इस अचकानी हरकत की धोर निम्न करत हुए प्रताड़ना में सात्र कम्युनिस्ट विरोधियों को 'बूहा' तक बह डालत हैं ।

सात्र पूरे आवेश के साथ यह घोषणा करते हैं, 'बुजुबाओं के प्रति मेरी घणा मेरे साथ ही मरेगी ।' क्योंकि सात्र की मजर में बुजुबा समाज अपनी मानवता के खिलाफ काम रहा था । स्वतंत्रता, समानता और भाई-भारे का जो मन्त्रोच्चार, बुजुबा समाज रात दिन करता रहता था, वही निजी स्वाध के यज्ञ की आहुति में वह जीवित मानवों को हविष्य की तरह स्वाहा कर रहा था । सात्र की यह घणा, इस बात से और भी अधिक उबलती है, क्योंकि वे स्वयं को भी एक बुजुबा होने का नाते अपराधी पा रहे थे । सात्र के लेखन का ही नतीजा था कि सरकार को ड्यूकलॉस तथा अन्य लेखकों को रिहा करना पड़ा । अपने अभिलेख 'द कम्युनिस्ट एण्ड द पीस' में सात्र पुनर्स्थापित अवधारणाओं का थोड़ा सशोधन करते हैं । वे लिखते हैं कि

“ऐतिहासिक पूर्णता किसी भी दिए हुए क्षण में हमारी शक्तियों का नियमन करती है । यह हमारे वास्तविक भविष्य एवं कार्यक्षेत्र की सीमा विवेचित करती है । हमारी संभव तथा असंभव की धारणाएँ, वास्तविक एवं काल्पनिक धारणाएँ क्या है और क्या होनी चाहिए का नियम करती हुई देश और काल की धारणाओं को अनुकूलित करती है ।’

यह अभिलेख सात्र की पत्रिका 'सर्तों मोदेन' में प्रकाशित हुआ था, जिम्मा अनुवाद अंग्रेजी में अप्रैल १९५३ में हुआ। वास्तव में सात्र ध्वजित की वरण की स्वतंत्रता, उसने चुनाव एवं उपलब्धियों के बीच, बहुत-सी मध्यस्थताओं को स्वीकार करते हैं। एक मजदूर अपने अलगाव को दूर करने का स्वतंत्र निगम ले सकता है, किन्तु जरूरी नहीं कि उसका उद्देश्य उसका जीवन-काल में पूरा हो जाए। यहाँ सात्र, जिण गए निगम की गुणवत्ता का स्वीकार करते हैं, पर उसही प्रभावना की सीमा भी निर्धारित करने हैं, क्योंकि अपने-आप को बदलने के लिए मजदूर को अपनी सम्पूर्ण वर्गीय स्थिति का बदलना पड़ेगा। इस प्रकार यहाँ पर सात्र के लिए यह जरूरी हो जाता है कि वे उन समान अन्त सबंधों की सरचना को समझें, जो श्रमिक वर्ग का गठन करती है।

सात्र जब पूँजीवादी समाज की संरचना को समझना शुरू करते हैं। उनकी समझ में आता है कि पूँजीवादी समाज में बुजुर्ग अधिक संगठित हैं और एक श्रमिक 'अज्ञेता' निष्कासित भीड़ का टुकड़ा तथा दूसरे श्रमिकों में वेपल बाह्य यांत्रिक रूप से ही जुड़ा हुआ रहता है। अन्त श्रमिकों के लिए पहले अपनी परमाण्वीय स्थिति में उबरना जरूरी हो जाता है। उनकी सामूहिक परिवर्तनना सबसे पहले इस अलगाव से छुटकारा पाना है और तबना वह बुजुर्ग समस्याओं में रहता है घोट दता है या श्रम के अनुबंधों पर हस्ताक्षर करना है उतना ही वह उस सामाजिक व्यवस्था का पोषक बनता है, जो व्यवस्था निजी पूँजी पर आधारित है और उगनी शोषण है। अन्त श्रमिकों के लिए पहला काम यह हो जाता है कि अपनी स्वतंत्रता प्राप्ति हेतु सबसे पहले वह बुजुर्ग समाज के उन श्रेणियों को भोषण कर जो उसे टुकड़ा में काटते रहते हैं। इसीलिए सात्र वर्गों की मध्यस्थता स्वीकार करते हैं।

सात्र अन्त वर्ग विस्फोटन करने हैं। मानववाद में वर्गीय धारणा एवं वर्गीय मुद्दा है। मार्क्स पूँजीवादी समाज का समूह का गठन कहते हैं।

'यह वह जातिगत है जिसमें विभिन्न श्रेणियों का समेकित या 'वर्ग' विद्यमान है। यह एक प्रवर्तमान ऐतिहासिक व्यवस्था है। यदि यह व्यवस्था नहीं टूटती है तो व्यक्ति या वर्ग अपनी जड़ता एवं अलगाव में

पुन लौट जाता है। अतः वग अपना सगठन स्वयं करता रहता है। इसके आदोलन अभिप्रेरणा, व्यावहारिकता एवं दिशा-बोध के लिए सगठनों को जरूरत पड़ती है। साथ-साथ सामाजिक श्रेणियों में बड़े नाटकीय तरीके से व्यक्तिपरकता स्थापित करते हैं। वग के सगठित होने में पार्टी की मध्यस्थता की जरूरत पड़ती है क्योंकि इसी कारण व्यक्ति सगठित होकर अपनी व्यक्तिपरकता एवं सजनात्मकता को हासिल कर सकता है। पार्टी के नेतृत्व में ही व्यक्ति श्रमिक मानवता के लिए एक सामूहिक परि योजना में शामिल होता है।"

इसमें कोई सन्देह नहीं कि सबहारा ही शक्ति का प्रणेता है, वही मानवीय मूल्यों का वाहक भी है, किंतु स्वयं अपने लिए वह जो मूल्य स्थापित करना चाहता है, वही मूल्य इस दूसरे के लिए भी स्थापित करना पड़ेगा। लेकिन साथ-साथ कम्युनिस्ट पार्टी के नेतृत्व में जहाँ सबहारा की मान्यता से एकात्मकता स्थापित करते हैं वहीं वे पार्टी के किसी भी विरोध त्रिया कलाप की आलोचनाओं के लिए म्यान भी नहीं रहने देते। इससे तो यही सिद्ध होता है कि १९५६ में रुग न हगरी पर जा आक्रमण किया, वह समूची मानवता के हित में था। साथ-साथ अपने समय से आगे दख रहे थे। उनके अनुसार वग-सरचना में श्रम के स्थान का महत्त्व कम हो जाता है। कल-कारखाने केवल श्रमिकों को एक निष्क्रिय सामूहिकता में बदल कर रख देते हैं। यह पंजीवाद की विजय है, जो श्रमिकों की एकता को राज रोज तोड़ती रहती है। अतएव, व्यक्ति की इसके खिलाफ आवाज एक ऐतिहासिक आवाज बन जाती है जिसकी पुकार केवल पार्टी ही सुन सकती है। पहचान से वह अपनी अहवादिता का जतिप्रमण करता है। प्रामाणिक परियोजना के लिए यह जरूरी हो जाता है कि व्यक्तियों में अ-यो-माश्रित भाव रहे। अतः ४ जून की हड़ताल में श्रमिक भाग नहीं लेते या पूरा सहयोग नहीं देते, तो इसमें उनका कोई दोष नहीं। पंजीवाद के दमन में टूटता हुआ श्रमिक यह जरूरी नहीं कि प्रत्येक अवसर पर सक्रिय हिस्सा ले। उसका भाग्य पार्टी के हाथ में रहता है।

यहाँ पर एक बड़ी विचित्र स्थिति हम पाते हैं। जहाँ स्टालिन ने विकास के लिए पार्टी को सर्वोपरि माना था और व्यक्तियों का दमन किया

रही थी और न ही पथ की बाधाओं को विस्लेषित कर सही नाम दिया जा सकता था। हम सात्र में एक लेखक और एक क्रियाशील व्यक्तित्व था तथा सस्कृति एवं राजनीति दोनों ही आयामों का सम्मिश्रण देखते हैं। सात्र अब अपनी उस परियोजना के लिए प्रतिबद्ध थे, जो सवहारा के हित में अधिक प्रामाणिक भी थी। सात्र की इस स्वतंत्र स्थिति का ही परिणाम था कि फ्रांस की मार्क्सवादी राजनीति में पुनः जान आ जाती है। सबसे प्रमुख बात यह है कि सात्र का अस्तित्ववादी मार्क्सवाद उस समय और भी विकसित होकर सामने आता है, जब नव वामपंथी छात्र सात्र को बौद्धिक नेतृत्व के लिए स्वीकार करना चाहते हैं। उनकी पत्रिका में छात्र आन्दोलन के प्रमुख नेताओं ने लेख लिखे और आन्द्रे गाज़ तथा कावेज़, प्रिंस जैसे प्रमुख नेताओं ने उनके साथ काम किया।

यहां पर सात्र का मार्क्सवाद पर अस्तित्ववादी रंग चढ़ाना, उनके दो अभिन्न साधनों का काफी खेल गया, जिनमें एक था, अल्बेयर कामू तथा दूसरे रेमण्ड ऐरन।

अस्तित्ववादी मार्क्सवाद की धारणा करते हुए, सात्र सबसे पहले अपनी स्वतंत्रता की मौलिक अवधारणा पर जोर देते हैं। उनकी राजनीतिक दृष्टिविधि इतिहास के सम्मुख व्यक्ति परियोजना को बचाये रखने की पूरी चेष्टा पर आधारित थी। जैसा कि वे लिखते हैं

“मेरा प्रत्येक राजनीतिक प्रयास एक ऐसे समूह का निर्माण करना चाहता है जो मेरी अनुभवहीनता को अथः प्रदान कर सके कि मेरी विरोधाभासी स्थिति सही थी यदि मैं वही कुछ गलत कहूँ तब मुझे अपनी आशावादिता छोड़नी चाहिये कि आदमी किसी भी परिस्थिति में आदमी की तरह ही जी सकता है। यह विचार मेरे मन में ‘रेजिस्टेंस’ के समय उपजा था कि कम से कम किसी भी यंत्रणादायक स्थिति में आदमी, आदमी ही रहता है, वह बदर या बेर नहीं बन जाता।’

क्रिटिक ऑफ़ डायलेक्टिकल रीजन में सात्र स्वयं अपने अतीत से ही प्रश्न पूछते नजर आते हैं। वहाँ संसर्गित हुए विचार सात्र को छाड़न पड़ते हैं।

चतुर्थ अध्याय

'क्रिटिक' का आगमन—समकालीन मार्क्सवाद की सातों दो भागों में आलोचना करते हैं। जहाँ 'सच फॉर ए मेथड' में वे ऐतिहासिक विश्लेषण की नयी प्रणाली को विकसित करना चाहते थे, वही अब उनकी सबसे बड़ी जरूरत यह थी कि 'मार्क्सवाद में आदमी को कैसे बचाया जाये, क्योंकि मात्र वे' अनुसार, मार्क्सवाद कुछ अमूर्त फार्मुलो में सीमित होता जा रहा था और उन मध्यस्थताओं की अवज्ञा कर रहा था, जो ठोस क्रियाओं को आर्थिक नियताओं से जोड़ता है। सात्र चाहते थे कि मार्क्सवाद व्यक्ति के मानस का भी विश्लेषण करे और मनोविश्लेषण की पद्धति भी अपने दान में समाहित करे। वे लिखते हैं कि आज के मार्क्सवादी केवल वयस्क लोगों की ही बात करते हैं, जबकि आदमी अपने असंगत को, अपने बचपन में ही पारिवारिक रूप से भोगता है। अनुभव के प्रत्येक स्तर की अपनी विशेषता है और विभिन्न समाजों में, विभिन्न समयों में वह असंग-असंग तरीके से अपना बजन रखता है। मार्क्सवादी इतिहास के लिए जरूरी हो जाता है कि वह व्यक्ति विशेष की इन अत सरचनाओं का अध्ययन करे और इसी अध्ययन पर अपने सिद्धांतों की अधिसरचनाओं (मुपर स्ट्रक्चर्स) को प्रस्थापित भी करे।

व्यक्ति एवं समाज में मध्यस्थता को स्वीकारते हुए एक उमर का विश्लेषण करने हुए सात्र सामाजिक इतिहास की प्रगतिगामी प्रणाली (प्रोग्रेसिव रियलिस्टिक मेथड) की स्थापना करते हैं। मानवीय परियोजनाओं की जो बात सात्र 'बीइंग एण्ड नॉचिंगनेस' में उठाते हैं उमर के ऐतिहासिक गन्तव्य को समझने के लिए एक प्रणाली की अवधारणा सामन्य बनना जरूरी हो जाता है। सात्र एक जगह पर लिखते हैं, 'केवल परिपोषण ही एंगी मध्यस्थता है, जो वस्तुपरकता के दो क्षणों के बीच की बा सेला-जागा दे सके यानी यह वे क्षण हैं, जिनमें व्यक्ति समाज से है। यह स्थापित करना जरूरी हो जाता है। या तो हम यह

वाद यानी अध प्रकृति की द्व-द्वैतमकता को स्वीकार करें, जो ऐतिहासिक प्रक्रियाओं से ऊपर का नियम बन जाये या फिर हम व्यक्ति को वह क्षमता प्रदान करें, जिससे वह अपने श्रम एवं काय-व्यापारों द्वारा परिस्थिति का अतिक्रमण कर सके। केवल यही निणय हमें समग्रता के आ-दोलन का (जो कि वास्तव पर आधारित है) आधार प्रदान कर सकेगा। अतः सात्र व्यक्ति को सामाजिक स्तरीकरण की सापेक्षिक स्वायत्तता या 'रिलेटिव ऑटोनॉमी' से ऊपर रखते हैं और ऐतिहासिक प्रक्रियाओं के दौरान व्यक्ति परियोजनाओं को महत्त्व प्रदान करते हैं। 'सच फॉर ए मॅयड' में सात्र ऐसे आदमी का स्वागत उठाते हैं, जो इतिहास तथा समाज को भेसता है, अपनी स्थिति को अन-कृत करता है और अपने क्रिया कलापों को समग्रता प्रदान करता है। ज्ञान भीमासा (एपिस्टमॉलॉजी) की दृष्टि से यहाँ झूठी वस्तु-परकता का दयाग होता है और सत्ता भीमासा (आण्टॉलॉजी) की दृष्टि से व्यक्ति की जाति करने की सृजनारम्भक क्षमता की रूपरेखा तैयार होती है। सात्र लिखते हैं

ये सारे विचार जो मार्क्सवादी अ-वेपण हमारे ऐतिहासिक समाज के घणन हेतु विनियोजित करते हैं, वास्तव में सबसे पहले वे अपनी अस्तित्ववादी संरचना का निर्देश देते हैं। अतः जो भी मार्क्सवाद के दिये हुए विचार हैं, जैसे शोषण अन्गार, प्रतीका-य-भक्ति, जड़ता इत्यादि, ये हमारे प्रस्थान बिन्दु हैं और यहाँ से इतिहास की द्व-द्वैतमक व्याख्या शुरू होती है।

द्व-द्वैतमक प्रणाली और उसकी सीमा का उल्लेख करते हुए सात्र के लिए सबसे जरूरी दार्शनिक प्रश्न था कि वे मार्क्स के ऐतिहासिक सिद्धान्त के बीच द्व-द्वैतमक प्रणाली का उपयुक्त स्थान स्थापित करें। सात्र द्व-द्वैतमक प्रणाली को हीबेल की तरह वचारिक प्रणाली की द्व-द्वैतमकता के बीच में भी रखते हैं और मार्क्स के दृष्टिकोण से वस्तुजगत की संरचना की द्व-द्वैतमकता की तरह भी देखते हैं। हालाँकि द्व-द्वैतमकता जगत में अवस्थित है, किंतु यह 'यकि' ही है, जो अपने अनुभव की समग्रता की प्रक्रिया के दौरान इसका संगठन करता है। सात्र के अनुसार, द्व-द्वैतम-हमेशा पुनः निर्मित और विघटित और फिर संस्थापित होती रहती

है और सवत्ति इसका स्वभाव है। यह एक खुना हुआ भविष्य है, जहा कभी कोई परिसमाप्ति नहीं होती। सात्र यहा पर प्राकृतिक द्वद्वात्मक प्रणाली की बात नहीं करते, जैसा कि भाक्सवादी करते रहे हैं। अपने 'क्रिटिक' मे वे लिखते हैं कि

"जो प्रकृति मे द्वद्वात्मकता की वैज्ञानिक जाच करना चाहते हैं, वे शायद सख्या को गुण मे यानी 'पदार्थ मे विरोध नियम लागू होते हैं' इसे प्रमाणित करने की चेष्टा करते हैं, किन्तु आदमी प्रकृति के बारे मे जितना जानता है, उस ज्ञान की अपनी सीमा है। इससे बाहर प्रकृति उसके लिए कोई अलग ज्ञान का अस्तित्व नहीं रखती। जिस हद तक आदमी अपने-आप को जानता है, उससे ज्यादा वह प्रकृति को नहीं जान सकता है। अतः यह मानवीय युक्ति है, जो द्वद्वात्मक है। अपने-आप मे प्रकृति नहीं। हम यदि प्राकृतिक द्वद्वात्मकता से मानवीय घटनाओं का नियमन करेंगे, तो मनुष्य को बाह्य घटनाओं एव ताकतों के सामने अमहाय बना देंगे, फिर उसकी अपनी सकल्प शक्ति का कोई प्रभाव नहीं रह जाता। सात्र यहा पर इस बात को नहीं नकारते कि आदमी प्रकृति मे अवस्थित है और प्रकृति के नियमों के अनुसार चलता है। वे सिर्फ इतना ही कहना चाहते हैं कि पदार्थ जगत की वास्तविकता से मानवीय वास्तविकता भिन्न है। बोधगम्यता के इसके अपने सिद्धांत हैं। यहा पर जो लोग प्रकृति की द्वद्वात्मकता को स्थापित करना चाहते हैं वे अपने विचारा द्वारा ही प्राकृतिक नियमों की रूपरेखा तैयार कर रहे हैं, जैसा कि वैज्ञानिक ज्ञान मे होता है, किन्तु फिर यही लोग अपने ज्ञान को मानव-वास्तविकता पर यह कहकर आरोपित करना चाहते हैं कि उनका ज्ञान, प्राकृतिक द्वद्वात्मक प्रणाली की उपज है। अतएव ऐसे भाक्सवादी अपन विचारों की हठधर्मिता के कारण यहा पर भौतिकवादी न होकर, आदर्शवादी बन जाते हैं। प्रकृति की द्वद्वात्मकता को स्वीकार करने का अर्थ यह हुआ कि हम उस व्यक्ति चेतना एव उसके चिंतन को नकार दें, जो कि वास्तव मे श्रांति करने के लिए सक्षम है।

द्वद्वात्मक प्रणाली को समझने के लिए हमे पहले समग्र (टोटलिटी) को समझना होगा। वह समग्र, जो अपने मे प्रकृति को भी समाहित किए हुए है। सात्र जब मानवीय स्वायत्तता की बात करते हैं, तब इसका अर्थ यह नहीं हुआ कि वे वास्तविकता के उस अंगाम को नकारते हैं, जहा प्रकृति मानवीय दृश्यो पर तथा मानवता स्वयं अपने आप को प्रकृति पर

आरोपित करती है। अतः प्राकृतिक वास्तविकता उसी हद तक द्वैतात्मक समझी जा सकती है, जिस हद तक वह समग्र के अन्दर अवस्थित हो। उन सभाओं में, जहाँ प्रविधि या 'टेक्नॉलॉजी' अपनी प्रारम्भिक अवस्था में थी, प्रकृति व मनुष्य के जीवन में सदैव भिन्नता थी। इसलिए मनुष्य प्रकृति से जातकिन्न रहता था। आज आदमी और प्रकृति के बीच की दूरी काफी कम हो गयी है। यहाँ तक कि इसके कारण प्राकृतिक घटनाएँ किसी हद तक अग्रवस्थित भी होने लगी हैं। जहाँ तक आदमी के प्रकृति पर अधिकार का सवाल है यानी वह मानवीय क्रियाशीलता, जिसके द्वारा प्रकृति प्रभावित होती है, वहाँ तक उसे अस्तित्वादियों द्वारा स्वीकार किया जाता है। वे इस नये द्वैतात्मक सबब को, नये समग्र को शब्द देने की कोशिश करते हैं, किन्तु सान्ने प्रकृति के उन सौह नियमों को नकारते हैं, जो आदमी की समझ में बाहर हैं।

अतः प्रकृति की द्वैतात्मकता की अवधारणा को खारिज करने के बाद सान्ने अब मानव विज्ञान में द्वैतात्मक प्रणाली के तथ्य का पूरी तरह से परीक्षण करना चाहते हैं। वे 'थ्रिटीक' में लिखते हैं

‘हमारा उद्देश्य है कि द्वैतात्मक प्रणाली के अव्ययक मूल्यों का अध्ययन करें, ताकि वे मानवीय विज्ञानों पर नियोजित हो सकें।’

सान्ने यह दावना चाहते थे कि क्या द्वैतात्मक प्रणाली से हम उन स्थितियों को प्रस्थापित कर सकते हैं जिनसे इतिहास की सभावनाओं को समझा जा सके। वे कहते हैं कि

“हमारे इतिहास में इसके पहले आलोचनात्मक अनुभव को स्थान नहीं दिया जा सकता क्योंकि स्तालिन के आदर्शवाद में ज्ञान भीमासीय व्यावहारिकता और ज्ञान भीमासा प्रणाली का बड़ा ही स्थिर वर्गीकरण किया जा चुका था।’

सान्ने अब द्वैतात्मक प्रणाली का मूल्य ‘आलोचनात्मक अनुभव’ के द्वारा स्थापित करना चाहते हैं। पहले वे इस दाव को स्वीकारते हैं कि अस्तित्व का एक आध्यात्मिक भीमासा है जो केवल द्वैतात्मकता के माध्यम में बोधगम्य हो सकता है। दूसरे, इस बोध यानी ज्ञान की अपनी सीमा है, ज्ञान भीमासा या ‘एपिस्टेमोलॉजी’। मार्क्स के ऐतिहासिक भौतिकवाद

की अवधारणा इन प्रश्नों की विवेचना नहीं कर पाती। सार्त्र द्वन्द्वात्मक विवेचना से सामाजिक ऐतिहासिक सन्नयना को समझने की चेष्टा करते हैं। यदि द्वन्द्वात्मक प्रणाली में कोई तथ्य है, तो वह इस बात में निहित है कि यह मानवीय क्रिया कलापो को समग्र में समर्पित करे। समाज के ऐतिहासिक आन्दोलनों के द्वारा ही व्यक्ति की क्रियाओं को समझा जा सकता है। १९६० में 'क्रिटीक' का लेखन शुरू हुआ है व्यक्ति क्रियाओं के सम्बन्ध में और सत्त्व होता है सामाजिक समूह या समुदाय समन्वयण में। सार्त्र व्यष्टि (इंडिविजुअल) और समष्टि (सासायटी) के संरचनात्मक संबंधों की संभावना के प्रति ज्यादा अभिरुचि रखते थे। 'क्रिटीक' के द्वितीय खण्ड में वे इतिहास में इन संरचनाओं की सम्भावनाओं का आधार जोड़ते हैं।

'क्रिटीक' के प्रथम खण्ड में सार्त्र लिखते हैं कि मानवीय क्रियाएँ केवल समष्टीकरण के सन्दर्भ में समझी जा सकती हैं। समष्टीकरण और समष्टि में भेद है। समष्टि एक जड़, स्थिर एवं वस्तु-रूप में है। जैसे कि यह मेज और कुर्सी। जबकि समष्टीकरण एक जीवन्त प्रक्रिया है। प्रत्येक काय व्यापार, अवस्थाओं का व्यावहारिक जगत है। द्वन्द्वात्मक प्रणाली से हम व्यक्ति क्रियाओं के उन बृहत्तर सामाजिक जगत के संबंधों की अवस्था को पकड़ने की कोशिश करते हैं जहाँ व्यक्ति अपनी क्रियाओं में अधिकतम रूप से समष्टीकृत होता जाता है। सार्त्र यहाँ यह दिखाने की चेष्टा करते हैं कि समष्टीकरण को समझने के लिए द्वन्द्वात्मक युक्ति की जरूरत पड़ती है। दूसरी ओर समष्टि के अध्ययन हेतु विश्लेषणात्मक युक्ति (एनालिटिकल रीजन) वस्तुओं को उनके विश्लेषण के दौरान टुकड़ों में बांटती है, अतः उन टुकड़ों में निहित जीवन्त अनसंबंधना को नहीं समझ पाती। वह व्यक्ति एवं संस्थाओं की उन घटनाओं को तो समझ लेती है, जो यांत्रिक हैं, लेकिन इनसे प्राप्त परिणामों को और अधिक विस्तृत द्वन्द्वात्मकता में सम्मिलित नहीं कर पाती। सामाजिक अपने मूल में कभी जड़ नहीं होती चाहे प्रत्यक्षदर्शी का ये ^{क्रिटीक} प्रतीत हो। किसी दिये हुए क्षण में, ये विलगावित एवं असंलग्न, तो हो सकती हैं, लेकिन प्रत्येक क्रिया की अभिप्रेरणा में हुई है, जो सारी गतिशीलता को समष्टि की ओर

सात्र ने इसी को समष्टीकरण की सजा दी है। अभिप्रेत क्रियाओं को राज मर्रा की जिंदगी में द्वैतात्मक प्रणाली के द्वारा ही प्रस्तुत किया जा सकता है। समष्टीकरण की इस अवधारणा से 'बीइंग एण्ड नॉगनेम' में वर्णित 'स्थिति की अवधारणा और अधिक गहरी हो जाती है। अब व्यक्ति की धरण की शक्तता एवं संभावनाओं में से किसी एक का धरण, अपनी बोध सम्पत्ता को बनाये रखने हेतु सामाजिक जगत में ही अन्तर्निहित हो सकता है। चूंकि व्यक्ति परियोजना समष्टीकरण के हेतु है, अतः इसका अर्थ इतिहास के साथ जुड़ा हुआ है। यह परियोजनाओं की विविधता को सोपानीकृत करना है ताकि एक वैश्विक एकात्मकता की संभावना प्रस्तुत की जा सके और घटनाओं को एकल ऐतिहासिक दिशा प्रदान की जा सके। मानवीय परिवर्तनाएँ अतः उन समष्टीकरण के साथ संबंधित हैं, जिसको हम प्राप्त करना है और जो इतिहास की विश्वव्यापी प्रवृत्ति है। इसीलिए वह समष्टीकरण जो वैश्विकता को प्रोत्साहित करता है, अपने-आप में सावभौमिक महत्त्व लिये हुए है। सात्र के अनुसार, वैश्विक-समष्टि को हम अस्तित्ववादी प्रामाणिकता एवं साम्यवाद द्वारा ही पा सकते हैं, इसीलिए 'क्रिटीक' को मूल्य मीमांसा की परियोजनाओं का आधार कहा गया है।

सात्र यहाँ पर इस बात पर जोर देते हैं कि निरीक्षक को निरीक्षण की क्रिया में अपने-आप का निहित करना पड़ता है। वे व्यक्ति को इतिहास से घाहर नहीं रखते। व्यक्ति इतिहास में रहकर ही प्रत्यक्ष व्यवहार की क्रिया परिधि को अर्थ प्रदान कर सकता है। समष्टीकरण की अवधारणा के साथ सात्र अपने ऊपर लगाये गये व्यक्तिवाद के आरोपों का काफी सफसता से खंडन कर पाते हैं। 'क्रिटीक' वह पहला प्रयास था, जिसके द्वारा हम व्यक्ति एवं सामाजिक जगत की मध्यस्थता को समझ सकें।

सात्र के अनुसार 'तात्कालिक घटनाओं से हम आलोचनात्मक अनुभव प्राप्त होता है। वह हमारी समष्टि का दूसरे के साथ व्यावहारिक सम्बंध स्थापित करने में मदद करता है। इन व्यावहारिक अनेकताओं की विभिन्न संरचनाओं, उनके विरोधाभासों एवं सपथ के दौरान साकार व का ऐतिहासिक व्यक्ति स्वरूप ग्रहण करता है।"

सात्र की 'क्रिटीक' का पहला सिद्धांत था 'समष्टीकरण की अवधारणा।' इन अवधारणाओं को प्रमानुसार समझने के लिए उन सारे सम्बन्धों को समझना होगा, जो व्यक्ति और प्रकृति में अवस्थित हैं। व्यक्ति चीजों से उसी हद तक मध्यस्थ होता है जिस हद तक चीजें व्यक्ति से मध्यस्थ होती हैं। व्यक्ति और वस्तुओं का अपरिभाषित व्यावहारिक जगत, अपनी पहली समष्टि उस समय प्राप्त करता है, जब आदमी की कोई जरूरत पैदा होती है और इस जरूरत को पूरा करने हेतु वह कोई प्रयास करता है।'

'बीइंग एण्ड नॉनिंग्स' में सात्र जिस 'अभाव' (निगेशन) का जिक्र करते हैं, 'क्रिटीक' में वही 'जरूरत' (नीड) मानवीय क्रिया-कलापों का पहला मौलिक आधार है। पदार्थ के निष्क्रिय जगत को मानवीय जरूरत से ही अथर्वता दी जा सकती है। यानी वस्तु एक जड़ अवरोधक की तरह सामने है, जिसका व्यवहार करके हम उसे अथर्व प्रदान करते हैं।

मानवीय सम्बन्धों को समझने के लिए भी हमें यह समझना होगा कि कैसे अकेला व्यक्ति अपने व्यावहारिक जगत में अपनी जरूरतों का पूरा करने के लिए प्रकृति के साथ क्रियाशील होता है। सात्र यहां एक बड़ा जीवन्त उदाहरण देते हैं। वे अपनी खिड़की से बाहर बगीचे की तरफ देखते हैं, जहां पर फूलों की बगारी में एक माली काम कर रहा है और बगीचे में सड़क की मरम्मत एवं मजदूर कर रहा है। यहां माली तथा मजदूर का अपना अलग-अलग कार्य क्षेत्र है, किंतु सात्र अपनी खिड़की से जब इन दोनों को देखते हैं, तब दोनों का कार्य एकतात्मक होकर एक अकेली समष्टि बनती है। यहां जिस तीसरे व्यक्ति की चर्चा सात्र करते हैं, उनके अनुसार यह 'तीसरा व्यक्ति' पहले दोनों व्यक्तियों को एक समूह में परिणत करता है। प्रत्येक श्रमिक यहां पर अपनी क्रिया द्वारा मानवीय रूप ग्रहण करता है। अतः प्रत्येक 'दो' का सम्बन्ध किसी 'तीसरे' से और फिर इस दूसरे तथा तीसरे का सबन्ध किसी 'और तीसरे' से निमित्त होता है। समष्टीकरण की यह क्रमशः विविध होती हुई प्रक्रिया है। 'तीसरे' की यह अवधारणा व्यक्ति की उस उप-अवधारणा का खंडन करती है, जो यह कहती है कि अपने निजीकृत जीवन में व्यक्ति बिल्कुल अकेला है। सार्त्र

कहते हैं कि "आदमी बिहगुल था तो भी नहीं होता, क्योंकि उसका यह अस्सापन भी एक विशेष प्रकार का सामाजिक सम्बन्ध है। दूसरे उसका निजीगत मिचर एव तब तक भी सामाजिक जगत का मन्त्र रहता है। विषयक रूप से तीसरे का यह आचार्य व्यक्तित्व त्रियाभा का वह पाश्च है, जो सामाजिक मध्यस्थता का काम करता है। इसीलिए सामाजिक अन्त त्रिया की पारस्परिकता हमें 'तीसरी पार्टी' की मध्यस्थ पारस्परिकता लिए हुए होती है।" यहाँ फिर एक बार साधु व्यक्ति की परमाणवीय चेतना को समझाते हैं। अतएव 'बीइंग एन' 'थिंग्स' में साधु अपनी जगत् व्यक्ति से गुरु करते हैं। व्यक्ति की स्वतन्त्रता, उसकी स्वायत्तता जन्म सम्पादनाएँ और फिर किसी एक सम्पादना का वरण। 'प्रिटीक' तब आत-आत वरण के कारण उत्पन्न होने वाले सामाजिक सम्बन्ध साधु द्वारा पुनः द्वात्मक प्रक्रिया के जगत में पुनः दिए जाते हैं।

वस्तुओं की जरूरत तथा स्वल्पता तथा उनके अपने परिवेश से सम्बन्ध के विषय में तिसरे हुए साधु पदार्थ की द्वात्मकता से बात प्रारम्भ करते हैं कि कैसे उसे सामाजिक जगत की समष्टि में ढाला जाये तथा उसे स्थापित किया जाये। पदार्थ की दृष्टि से देखा जाए, तो मनुष्य प्रकृति से जो कुछ भी उपलब्ध कर पा रहा है वह उसके लिए पूरा नहीं बैठता। उसकी जरूरतें, उसकी निजी जरूरत बनी रहती हैं। साधु यही पर अपनी स्वल्पता की अवधारणा का पेश करते हैं। वस्तुओं की स्वल्पता एक ऐसा बुर तथ्य है, जिसे हम नकार नहीं सकते। इसी स्वल्पता के कारण बहुसंख्यक व्यक्तियों का व्यावहारिक जगत पारस्परिक सम्बन्धों का एक निपेक्षितक जगत हो जाता है। व्यक्ति जब किसी वस्तु को भोगता है तब उसका यह उपभोग किसी आंतरिक रूप से प्रत्येक व्यक्ति के विरोध में होता है। उसकी अपनी जरूरत की परितुष्टि अनभिप्रेत रूप से दूसरों के लिए एक धमकी है। हम जिस जमीन पर खड़े होते हैं, वह किसी और की जमीन भी हो सकती है जिस मकान में रहते हैं, वही मकान किसी दूसरे के रहने के लिए भी व्यर्थ हो सकता है और जिस रोटी को हम खा रहे हैं, — जाने-अनजाने बहुतायत की भूख लिए होती है। समाज अपने सचों का

चुनाव स्वयं कर लेता है और किसी एक समूह की परितुष्टि का अर्थ है कि उसे किसी दूसरे समूह से खतरा हो। सार्त्र यहां पर स्वल्पता को केवल पदार्थों के उपभोग से ही सम्बंधित नहीं करते, बल्कि यह कहने का प्रयास करते हैं कि उपभोग द्विधात्मक रूप से उत्पादन के साथ सम्बंधित है और उत्पादन हेतु कठिन श्रम की जरूरत पड़ती है। श्रम का विभाजन समाज में एक-सा नहीं। अभाव तभी दूर हो सकता है, जब वस्तुओं का उत्पादन प्रचुर हो और सभी को यह समान रूप से उपलब्ध हो तथा उत्पादन हेतु मानवीय श्रम की जगह यांत्रिकी का पूरा प्रयोग होने लगा हो। सार्त्र के लिए स्वल्पता प्रत्येक मानवीय सम्बंध की जड़ता का अमूल्य ऐय मौलिक आधार है। मानवीय घटनाओं के बीच में जब वस्तु-स्वल्पता अस्तित्व में होती है, तब वह प्रत्येक प्रकार की हिंसा, घोषणा एवं अमंगल का साधन हो जाती है।

इस अभिकथन के कई पक्ष हैं। पहला तो यह कि स्वल्पता के कारण व्यक्ति का क्रिया-कलाप विकसित हो जाता है, क्योंकि प्रत्येक व्यक्ति एक दूसरे के लिए वस्तुपरक रूप से खतरनाक हो जाता है। आदमी वस्तुओं बनाने के लिए जो श्रम करता है, उसका अर्थ खत्म हो जाता है। परिणाम-स्वरूप वह दूसरे व्यक्तियों को भी 'चीज' की तरह प्रयुक्त करने लगता है।

उत्पादकता, एक मशीन को लें, जो श्रमिक के लिए काम करने का एक उपकरण मात्र है। श्रमिक एवं मशीन की एक-दूसरे पर परस्पर निर्भरता है, किंतु इस निर्भरता के कारण अंत में हाता यह है कि व्यक्ति स्वयं मशीन की तरह हो जाता है। उसकी चेतना जो दूसरे व्यक्ति पर निर्भर करने हेतु एक पारस्परिकता को प्राप्त कर सकती थी एवं श्रम चेतनाओं के साथ मिलकर एक आतिशायी संगठित चेतना को जन्म दे सकती थी, उसकी सारी सम्भावनाएं मशीन की मध्यस्थता के कारण खत्म हो जाती हैं। संगठन बनने से पहले ही टूट जाता है। स्वल्पता के क्षेत्र का मापदंड, सख्यामूलक नहीं हो सकता, बल्कि यह व्यक्ति-व्यक्ति के बीच एवं विधेयक पारस्परिकता (पाजिटिव रेसिप्रोसिटी) से उपजता है। सार्त्रिय मानवता निपथ में उभरती है। प्रत्येक 'दूसरा हमारे लिए एक पमकी भरी पुनोत्थि' है, एक बाह्य घटना मात्र। इस बाह्यता के साथ हमारा

सम्बन्ध जड़ है। इन सारी बातों को सम्बन्धों की जड़ता के साथ ही मुझे अपने आत्म्यांतर जगत में शामिल करना होगा। मानव जीवन का साथ दब सारी पीटा, स्थितियों के इन सारे विरोधामासों को साथ बड़े ही सुन्दर ढंग से चित्रित करते हैं, क्योंकि इच्छित वस्तुओं का अभाव है और व्यावहारिक रूप से स्वल्पता के कारण परितुष्टि संभव नहीं। अतः दूसरे में मानव मूल्यों को समझाए हुए भी हम अपनी इस समझ को बनाये रख नहीं पाते। इसीलिए मानवीय धर्म के अर्थ की व्याख्या करते हुए सार्थ कहते हैं कि अपनी भौतिक जिंदगी को बदलने के लिए एव पदार्थ पर भौतिकी रूप से क्रियाशील होने के लिए आदमी अपने-आप को अन्ययी भौतिकता अथवा आर्गेनिक फंडामेंटलिज्म में 'मूनीकृत' कर देता है।

और फिर अथ मानवीय सम्बन्धों की संरचना में पदार्थ प्रवेश कर चुके हैं और मानवीय क्रियाएँ 'जखरत' से नहीं उपजती, वे जखरतों पर आधारित नहीं, इसलिये यत्रियाएँ स्वयं मनुष्य के द्वारा निर्मित वस्तु-जगत के हाथों बाह्य रूप से संचालित होन लगती हैं। संक्षेप में, मानवीय क्रिया कलाप के जगत का संचालन उसकी आन्तरिक 'जखरत' नहीं करती बल्कि 'बाह्य वस्तु जगत' करने लगता है।

अल्प वस्तुएँ ही आखीर में व्यक्ति की उन समुदायों में मरधित करती हैं जिन्हें हम पदार्थ से परिभाषित कर सकते हैं। साथ इन समुदायों को इस प्रकार नमिषता (सीरिमलिटी) में रखते हैं।

उदाहरणार्थ, बस स्टॉप पर लोग खड़े हैं उनके आपसी सम्बन्धों का पर्याय क्या है? उनका सामूहिक उद्देश्य है, 'बस पर चढ़ना', यानी इसी के माध्यम से वे इस वक़्त संगठित हो सकते हैं। किन्तु बाह्य रूप से स्वीकृत होते हुए भी वास्तव में वे सब अकेले हैं। उनकी पारस्परिकता एव अयोग्यता निषेधक है। वे एक-दूसरे की बिल्कुल चिन्ता नहीं करते। सम-रूप होते हुए भी यहाँ प्रत्येक व्यक्ति अपने-आप में, बिल्कुल अकेला बस की प्रतीक्षा कर रहा है। रोजमर्रा की जिंदगी में इस प्रकार के आचरणों के अनेकानेक अनुभव हमें होते हैं, जहाँ लोग ऐसे समुदाय बनाते हैं जिनमें मानवीय सदम कम रहता है और सम्बन्धों का यह सांख्यिकीय पक्ष अधिक उभरता है।

जैसे ही बस के आने का समय होता है, लोग लाइन में खड़े हो जाते हैं। प्रत्येक व्यक्ति को मालूम है कि बस में सीटें कम हैं, इस कारण आपसी होठ एवं प्रतियोगिता में, जो कि उनकी निर्जी ज़रूरत से उपजती है, प्रत्येक व्यक्ति एक-दूसरे के लिए महज एक बाधा बन जाता है। सबसे घृणित पक्ष तो यह है कि स्वल्पता, मानवीय सम्बन्धों को उजागर ही नहीं होने देती, जहाँ हर एक व्यक्ति अपने मानवीय गुणों से पहचाना जाए। यहाँ पर तो हम यह पाते हैं कि अधिकृत रूप से हर व्यक्ति, अपने-आप में बिल्कुल अकेला है, सबके साथ रहते हुए भी। पारस्परिक सम्बन्धों के बावजूद हम सभी इस अमानवीय पक्ष को भेसते हैं। शारीरिक रूप से निकटतम होते हुए भी, क्रमानुसार सख्या में प्रत्येक व्यक्ति अपरिमित रूप से एक-दूसरे से अलग है। क्रिया जगत में ऐसे मानवीय असंगतों के बहुत-से उदाहरण हमारे सामने आते हैं। दुकानों में लोगों का खरीदारी करना, फुटपाथ पर चलना या फिर अखबार पढ़ते हुए दिखाई देना, जनमत गणना आदि घटनाओं के ऐसे ही कई उदाहरण दिए जा सकते हैं।

मानव समाज में पदार्थ तथा मानवीय समष्टीकरण का यह सबसे अंधेरा पहलू है। यहाँ पर सात्र मानव स्वातंत्र्य एवं उसके अलगाव का बड़ा ही सुन्दर उदाहरण देते हैं। अलगाव के लिए या महज अपने स्वयं के प्रति दूसरा होने के लिए, यह ज़रूरी हो जाता है कि व्यक्ति वह 'अवयवी' हो, जो द्वि-द्वैतत्व क्रिया कर सके। क्रियावित वस्तुओं की ज़रूरत की बाध्यता के कारण तथा इन स्वतंत्र क्रिया कर्ताओं की मध्यस्थता की वजह से जो अनिवार्यता प्रकट होती है, वह यह है कि व्यक्ति 'उत्पाद' का रूपांतरण करने की प्रक्रिया के दौरान, स्वयं इस उत्पाद से रूपांतरित होता जाता है यानी स्वयं उससे अलगावित होता जाता है। उसकी स्वतंत्र क्रियाएँ अपनी स्वतंत्रता में उन सभी वस्तुओं की आत्मसात कर लेती हैं, जो उसका दमन करती हैं, जैसे उबाऊ एवं थकाने वाले काम, शोषण, बढ़ती हुई कीमतें इत्यादि। जहाँ व्यक्ति स्वयं वस्तु का उत्पादन करता है, वही वस्तुएँ एवं प्रत्येक दूसरा व्यक्ति भी उस पर हावी हो जाता है। यानी वह स्वयं व्यक्ति के नरक में परिणत हो जाता है। यह ठीक है कि कायजगत में श्रमिक के लिए कोई और उपाय भी नहीं। यहाँ चुनाव

असम्भव है, लेकिन फिर भी काय जगत से वह सम्बन्धित तो है।

स्थितिग्रस्त व्यक्ति का अलगाव सामूहिक सामुदायिक त्रिया एवं सत्त्व की मध्यस्थता से ही सत्य हो सकता है। व्यक्ति स्वतन्त्रता व भी सत्य नहीं होती। परिस्थिति को सहन करने एवं असमावित संरचना का आन्तरिक-करण करने हेतु वह हमें स्वतन्त्र रहता है। स्वतन्त्रता हर क्षण उसका पीछा करती रहती है, क्योंकि 'वह स्वतन्त्र है' अपनी इस त्रासद स्थिति को नकारने के लिए भी, इसीलिए उसकी यह स्वतन्त्रता 'महास्थिति' के लिए हर समय एक चुनौती लिए होती है। त्रासि कोई भविष्य की आशा नहीं है। इसे समाज हर क्षण व्यक्ति-चेतना द्वारा जीता रहता है। क्रमागत संरचना, साइन में खड़े हुए व्यक्तियों का नियमन एवं निर्धारण ठीक उस प्रकार नहीं करती, जसा कि एक बिलियर्ड बॉल दूसरा बिलियर्ड बॉल से टकराकर करती है। इससे बदले क्रमागत रेखा एवं ऐसी द्वि-आत्मक अनि-वायता पैदा करती है ताकि व्यक्ति उसको आन्त कृत कर ले। पूँजीवाद का अन्तिम विरोधाभास स्वयं उससे ही त्रिया बलापों के परिधि जगत में उभरता है। जिस यात्रिकी के कारण आदमी स्वयं से अलगाव में जा गिरता है, वही यात्रिकी एवं विकसित स्थिति में मानव-मुक्ति का पगाम लिए हुए होती है। यह प्रगतिशील विकास ही है, जो क्रमशः उत्तरोत्तर रूप से धर्म के शोषण से आदमी को मुक्ति दिला पाता है। सार्त्रे के अनुसार भावसंवाधियों ने द्वि-आत्मक गतिशीलता के उन व्यक्तिगत क्षणों को दबा-कर रखा, जिनके माध्यम से वे अपने अलगाव को बखूबी समझ सकते थे। अस्तित्ववादी मानसवाद, हमारे सामने व्यक्ति के इस अलगावित पक्ष पर काफी विवेचनाएँ रखता है कि कैसे एक व्यक्ति जीवन जीने की प्रक्रिया में स्वयं से अलगावित होता जाता है। सार्त्रे अपनी 'क्रिटिक' में दोनों ही पक्षों का स्पष्टीकरण करते हैं, जैसे व्यक्ति पदार्थ का रूपान्तरण कर सकता है, उसे बदल सकता है, व्यवहृत कर सकता है, वैसे ही पदार्थ की भी अपनी एक निजी क्षमता होती है, जिसके द्वारा वह व्यक्ति का अलगाव में रूपान्तरण कर सकता है।

अब प्रश्न यह उठता है कि क्या आदमी अपने अलगाव को सत्य कर सकता है? हीगेल ने यह बतलाया था कि जब चेतना की वस्तु से संबंधित

हाने की चाह के कारण मनुष्य की अपनी एकात्मकता खटित होती है, तभी जीवन में अलगाव पैदा होता है। इसके बदले, मार्क्स ने जो अलगाव की संभावना सामने रखी, यह यह थी कि चेतना का अलगाव वस्तुजगत में विमर्श हाने से नहीं होता। अलगाव सम्बन्धों की संरचनाओं से तब पैदा होता है जब उत्पादित वस्तुएँ अपने मौलिक स्रोत एवं मूल स्रोत देती हैं, लेकिन दोनों ही लेखक अलगाव को मानवीय यथार्थ का एक प्राथमिक पक्ष मानते हैं। इसके बदले सात्र यहां पर एक और मौलिक अवधारणा सामने रखते हैं। उनके अनुसार, पदार्थ की मध्यस्थता की वजह से अलगाव आदमी के अस्तित्व को अपने में लपेट लेता है, उसकी चेतना को भ्रष्ट करता है, किंतु किसी न किसी स्तर पर, कभी न कभी आदमी अपने को एवं दूसरे को, आदमी की तरह पहचानता जरूर है। इसीलिए अलगाव के मूल में वस्तु की स्वल्पता निहित है। सात्र अलगाव के विभिन्न स्तरों की विवेचना करते हैं। एवं अलगाव होता है—वस्तुकरण की प्रक्रिया में। यहां उत्पादित वस्तुएँ अपने-आप में काफी महत्वपूर्ण होकर व्यक्ति के सामने अवरोधक रूप में खड़ी हो जाती हैं। कारण यह है कि श्रम की प्रवृत्ति ही ऐसी है कि वह व्यक्ति को उसके स्वयं में अन्य उपकरणों के साथ एक उपकरण की तरह ही प्रयुक्त करता है। अलगाव के साथ एक और घटना भी जुड़ी हुई है। वह है दूसरेपन (अदरनेस) की। व्यावहारिक जगत में वस्तुगत स्वल्पता के कारण, जो अभाव पैदा होता है, उसके कारण आदमी अपने अकेलेपन में विस्तार जाता है। ऐसी स्थिति में कमोवेश रूप से वह एक-दूसरे के लिए अजनबीपन का भाव लिए हुए होता है। प्रश्न उठता है कि क्या अलगाव, पदार्थीकरण एवं बदलाव तथा जड़ता आदि सामाजिक बुराईयां दूर नहीं हो सकती? चूंकि सात्र एक ऐसे समाज की कल्पना कर रहे थे, जहां पर अभाव न हो। अतः उन्हें इस बात को तो स्वीकार करना ही पड़ा कि अलगाव के ये सार पर्याय ऐतिहासिक हैं, अपरिवर्तनीय नहीं। वे जितने भी प्रकार के अलगावों का विश्लेषण करते हैं वे सभी वस्तु स्वल्पता से सम्बंधित हैं, इसीलिए जरूरी नहीं कि प्रत्येक मानवीय स्थिति पर वे लागू हों। सात्र स्वयं १९५६ में अपने इस विषय को इस प्रकार परिचित करते हैं

“विकसित पूँजीवाद में (आय की यह समानता होते हुए भी) अधिकांश श्रमिकों की प्रारम्भिक जरूरतें तो पूरी होती ही हैं।”

यदि सत्तामूलक रूप से एक स्वतंत्र व्यक्ति और स्वतंत्र जड़ प्रकृति का सम्बन्ध बदले, तो सारा समाज, इसका स्वरूप, सब कुछ बदल जाता है। सच तो यही है कि द्विद्वात्मक तर्कीय प्रणाली भविष्य में किसी भी प्रश्न का उत्तर नहीं दे सकती, क्योंकि इस प्रणाली की बोधगम्यता ऐतिहासिक संरचना पर निर्भर होती है।

समुदाय का विकास—सात्र सार्विकीय क्रमागत या ‘सीरियलिटी’ को ज्यादा पारस्परिक एवं साथ ही सहघर्षी सम्प्रदाय से भिन्न रखते हैं। जहाँ महज क्रमिक सम्बन्धों में पदार्थीय जड़ता होती है, वही समुदाय में स्वतंत्र परियोजना का अधिक सामर्थ्य होता है। समुदाय की रचना और उसकी यह यात्रिकी, एकता में बदले अवयवी एकात्मकता लिए होती है। आदमी के लिए क्रमिक जड़ता में रहना बड़ा दुष्कर है, इसीलिए वह और अधिक सामुदायिक एकता की संरचना करने हेतु प्रेरित होता है। साथ ही, वास्तविक समुदाय के संगठन के लिए बाहरी खतरे का होना भी जरूरी है। जो समुदाय बिना किसी खतरे का सामना किए क्रमागत रूप से स्वतः सम्बन्धित होते हैं, उन समुदायों में नातिकारी भूमिका का अभाव होता है। क्रमिकता में एक व्यक्ति दूसरे व्यक्ति को अपने से भिन्न दूसरे की तरह देखता है किन्तु खतरे के समय अचानक पूरा समुदाय कहीं पर एकात्म हो जाता है। इसका प्रत्येक सदस्य, हर ‘दूसरे’ को भी ‘अपनी’ ही तरह देखने लगता है। ‘दूसरे’ के लिए उसकी दृष्टि ही बदल जाती है। वह बहुत ‘अपना’ हो जाता है। हम यहां पर एक पारस्परिक भक्ति भाव पाते हैं। ऐसा समुदाय काय जगत की निरपेक्ष पारस्परिकता की वजह से बनता है। क्रिया कलापो का यह ऐसा जगत है, जहां प्रत्येक व्यक्ति दूसरे की परियोजना भी अपनी परियोजना की तरह करता है। यद्यपि प्रत्येक व्यक्ति में प्रतिक्रिया होती है, किन्तु अपनी अपनी प्रतिक्रिया के बदले एक ‘सह-अस्तित्व’ का अवतरण हो जाता है। साथ ही निर्व्यक्तित्वता, विलगाव, परमाणवीय अवस्था आदि का विकास ‘असंख्यता’ के कारण होता है, जहां व्यक्ति केवल बाहरी रूप से जुड़ा हुआ होता है। समुदाय, एकरूप समुदाय

(प्रुप इन पपूजन) ज्यादा गहन व्यक्तिगत सम्बन्धों से गठित होता है। ऐसे समुदायों से आदमी अपनी खोई हुई मानवता को दमित एव कुठित स्वतंत्रता को पुन हासिल करता है। इसमें जहां आदमी खुद ही उन सबघों की संरचना करता है, जिनमें उसका आत्म-स्वरूप धीरे-धीरे जैसा पारदर्शी हो जाता है, वही इन समुदायों में प्रत्येक दूसरे व्यक्ति को भी अपनी स्वतंत्रता पाने का अधिकार होता है।

“सात्र ने यह भी कहा कि केवल एकरूप सामुदायिक संरचना में ही स्वतंत्रता को पुन हासिल करना सम्भव होता है।

“अन्तिम शासक स्थिति ही एक विस्फोटक क्रांति चेतना का निर्माण करती है।”

‘बीइंग एण्ड नथिंगनेस’ में सात्र हम लोग (बी सब्जेक्ट) की सत्ता-मीमांसा करते हुए, जिस दुविधा का अनुभव करते हैं, वह यहाँ नहीं है। बुर्जुवा व्यक्तिवाद के बदले अब आदमी की जो तस्वीर वे खींचते हैं, वह ऐसे आदमी की है जो एक सामुदायिक क्रिया (कॉमन एक्ट) द्वारा अपनी स्वतंत्रता को उस व्यवस्था के सिंलाफ विनियोजित करता है, जो उसे निरंतर टुकड़ा में तोड़ती हुई परमाणवीय टुकड़ों में परिवर्तित करती है। रोमना के बाद केवल निजीकृत चेतना की स्वायत्तता की जो बात साँक एव बगसा उसे दार्शनिका ने उठायी थी, सात्र पूरी तरह उसका विरोध करते हैं। अतः सात्र पर यह आरोप कि वह देकार्त की निजीकृत चेतना (कॉजिटो) के घेरे से बाहर नहीं निकल पाये, यहाँ लागू नहीं होती। ‘क्रिटीक’ में सात्र पूरी तरह उस प्रभाव से मुक्त होकर एक ‘अस्तित्व-वादी भाक्सिस्ट’ की तरह सामने आते हैं।

व अब भी त्रियाकसापो से समुदाय को परिभाषित करते हैं और इसका कारण स्पष्ट भी है। व्यक्ति स्वतंत्रता एव उससे जनित क्रिया कलापों के अलावा बिना और सद्वर्तों का उत्प्रेषण करने का अर्थ होता है, किन्तु परमाणवीय अस्तित्व की वास्तविकता को स्वीकारना, जबकि मार्ग स्वायत्तता को व्यक्ति से बाहर बिल्कुल नहीं रखना चाहते। जहाँ वे कहते हैं कि नैसर्गिक अधिकार व्यक्ति में निहित है वही ‘क्रिटीक’ में उनका कहना है कि अपने मानवीय अधिकारों को प्रत्येक व्यक्ति एक स्वतंत्र

हैसियत से जनवादी सामुदायिक संरचना की मध्यस्थता द्वारा ही पा मरता है।

पारम्परिक दृष्टिकोण में तो हम केवल निजीकृत चेतना की यह व्यवधारणा पाते हैं कि भीड़ में साइन में खड़ा हुआ आदमी दूसरे व्यक्ति की स्वतंत्रता को नहीं स्वीकार कर पाता, क्योंकि यहाँ प्रत्येक व्यक्ति एक दूसरे के प्रति उदासीन, विरोधात्मक और झिंझकाव की स्थिति में है। 'त्रिटीक' की स्वतंत्रता की व्यवधारणा यह चाहती है कि प्रत्येक व्यक्ति की साधारण परियोजना में स्वतंत्रता को मूल रूप मिले। एकरूप समुदाय में एक वस्तुगत सामाजिक संरचना हो जाती है और जगत का गठन एक स्वतंत्र मानवीय जगत के रूप में उभरता है। सात्र यहाँ व्यक्ति एवं समाज के द्वंद्व को खत्म करते हैं। उनका अस्तित्ववादी भावसंवाद, आदमी की व्यक्तिगत स्वतंत्रता को स्वीकार करता है। यह सामाजिक जगत ही है, जो व्यक्ति को स्वतंत्रता की सही गारंटी दे सक्ता है। सात्र ऐलान करते हैं कि मानवता का अभ्युदय समुदाय में होता है। इस स्वतंत्रता का मौलिक आधार है श्रम का यात्रिवीकरण और प्रकृति से प्रविधि की एकात्मकता। बिना इसके एकरूप समुदाय की संरचना सतही एवं अस्थिर होगी। संक्षेप में, सात्र का यह जनवादी एकरूप समुदाय ही वास्तविक और सही क्रांतिकारी संगठन होगा लेकिन पार्टी का अभिजन समुदाय नहीं।

इस समुदाय का यह स्वरूप होगा कि

यह जनमत पर आधारित होगा।

इसमें खुले वाद विवाद की संभावना होगी।

इसमें आत्माभिव्यक्ति के लिए पूरी स्वतंत्रता होगी।

एक दूसरे के प्रति सहिष्णुता भी होगी।

बिना बाध्यकारी नियमन के यह स्वतंत्रता समुदाय के सदस्यों को प्राप्त होगी। सात्र यहाँ पर बुर्जुवाजी अमूल्य मानवता की बात नहीं करते, जहाँ पर प्रत्येक घटना अनासक्त रूप से विश्लेषित की जाती है। सात्र यहाँ पर केवल व्यक्ति के ठोस अस्तित्व की बात करते हैं, जो पूरी तरह से सामुदायिक अनुभव में सलग्न और अभियोजित है। वह व्यक्ति की मौलिकता की बात नहीं उठाते। उनके अनुसार बुद्धि अस्तित्व का एक

आयाम मात्र है, समूचा अस्तित्व नहीं।

अब प्रश्न यह उठता है कि इस समुदाय का स्तर क्या होगा ? सात्र
यहां पर अपने पूर्ववर्ती लेखकों के अनुसार, समुदाय को व्यक्ति की क्रिया
से भिन्न अस्तित्व प्रदान करने के लिए पूरी तरह सहमत हैं। सामुदायिक
एकता अपने सदस्यों के सामान्य क्रिया कलापो का अतिप्रमण नहीं करती।
यदि करती है, तो इसकी अपनी एक स्वतंत्र स्थिति होती है, जो कि बाद में
सदस्य व्यक्तियों की स्वतंत्रता का दमन करने से बाज नहीं आती। अतः
सात्र यहाँ पर एक ऐसे खुले समुदाय की बात कर रहे हैं, जो सारी सम्भा-
वनाओं को लिए हुए होता है और जिसके सदस्य निरंतर अपनी क्रियाओं
का पुनर्गठन एवं पुनः समष्टीकरण करते रहते हैं। अधिक-से-अधिक
समुदाय वह स्थिति है, जिसमें व्यक्ति अपनी सत्तामूलक नियति को प्राप्त
करता है किंतु उससे मानवीय स्वतंत्रता के सदाशय में समुदाय का अपना
महत्व खत्म नहीं हो जाता, क्योंकि समुदाय के लोगों के क्रिया-कलापो के
समष्टीकरण का यह एक अनिवार्य हिस्सा बन जाता है। सात्र यहाँ पर
किसी भी अधिसंस्थान (सुपर-स्ट्रक्चर) की बात नहीं उठाते न ही व्यक्ति
के विरोध में समाज की कोई अलग तस्वीर रखना चाहते हैं। समुदाय का
नियमन आन्तरिक रूप से होता है, जबकि श्रमिक का नियमन बाह्य रूप
से होता है। समुदाय के जितने भी सदस्य हैं, वहाँ पर प्रत्येक दो के बीच
का सम्बन्ध उसी के भीतर अवस्थित 'तीसरे' का दृष्टिपात ही करता है।
व्यक्ति अपने समुदाय की सदस्यता का आतंकीकरण करता है। एकरूप
समुदाय का मौलिक सम्बन्ध यह है कि प्रत्येक व्यक्ति अपने-आप में, अपने
किन्हीं दो सदस्यों के लिए 'तीसरे' की भूमिका निभाता है। सात्र यहाँ अशी
को समग्र (टोटैलिटी) में जोड़ते हैं। यह एक ऐसी समग्रता है, जिसमें
निहित गत्यात्मकता उसे क्रमशः समग्र से समग्रतर की ओर विकसित
करती रहती है। सात्र यहाँ पर एक व्यक्ति मानव से दूसरे व्यक्ति मानव
को जोड़ते हैं। वे हीगेलियन सामाजिक पूर्णता के सदाशय में व्यक्ति को पूर्ण
के रूप में नहीं रखते।

क्रमागत समष्टि की जिस गत्यात्मक धारणा का सात्र
करते हैं, वह समाजशास्त्रियों के सामाजिक संगठन की अवधारणा

मिलती-जुलती है। दुर्खोम के अनुसार, यूरोपीय समाज यात्रिकता के अवयवी रूप की ओर क्रमशः विकसित होता हुआ दिखाई देता है तथा वेबर के अनुसार, विकास के इस दौरान इतिहास में हम दफ्तरशाही की प्रवृत्ति की ओर अधिक झुकाव पाते हैं, जिसके कारण यूरोप का भविष्य अधकार-मय लगता है। सात्र का सिद्धांत हमें इसीलिए अधिक क्रांतिकारी लगता है, क्योंकि 'क्रमिकता' का जो विरोध वे करते हैं, उससे आपसी मानव पहचान की जरूरत पैदा होती है। सामाजिक सम्बंधों में औद्योगिक समाज, चाहे वह रूस का हो या फिर पूंजीवादी अमेरिका का, दफ्तरशाही प्रवृत्ति का ही परिचायक होता जा रहा है। पश्चिमी यूरोप का मार्क्सवादी आंदोलन कम-से-कम सामाजिक सम्बंधों पर प्रश्न तो उठाता है।

समुदाय में व्यक्ति का अलग-अलग—सात्र कहते हैं, 'सत्ता के सोपानीकरण में व्यक्तित्व का ह्रास होता जाता है। केन्द्रीभूत सत्ता अपने क्रमिक विकास के दौरान, व्यक्तिगत मानव पर जो उसकी सबसे पहली सीढ़ी की नींव है, आघात करती है, उसकी स्वतंत्रता का दमन करती है।' व्यक्तिगत परि-योजना की इच्छा आकांक्षाओं को निजीकृत कहकर वह जीवन में 'सहज सृजनात्मकता' को नुठित करती है। सात्र एक प्रौद्योगिकी समाज में कम-से-कम उस विकसित रूपांतर की कल्पना तो करते हैं, जो कि व्यक्ति को बचाये रखने में समर्थ होगा। यही कारण है कि १९६० में जब नव वामपंथी श्रमिक छात्र, व्यवस्था के विरुद्ध आंदोलन की बात उठाते हैं, तो सात्र का मानववाद इस आंदोलन की नींव पर पत्थर बन चुका था।

सात्र अपनी अवधारणा का कमजोर पक्ष जानते थे। वे यह भली भांति जानते थे कि उनका त्रियाशील समुदाय जड़ क्रमिकता के सागर में महज एक मानवीय टापू की तरह रह जाएगा। उनके सिद्धांत की सबसे बड़ी चुनौती होगी, आदमी का यात्रिकी में विलयन। आदमी के स्वभाव के इस अधरे पक्ष से वे भली भांति परिचित थे इसीलिए वे कहते हैं

“ज्यों ज्यों दलगत सदस्य अपनी स्वतंत्रता के प्रति अधिक सजग होते जाएंगे, त्यों-त्यों 'क्रमिकता' के विरुद्ध किसी न किसी प्रकार की प्रतिबद्धता की आवश्यकता महसूस होगी।”

समुदाय को बनाए रखने की तथा उसे और अधिक विकसित करने

की पूरी क्षमता उससे सदस्यों में है। उन्हें अपनी स्वतंत्रता को बनाए रखने हेतु समुदाय को सत्ता प्रदान करनी ही होगी। उनके समुदाय को खतरा न कबल बाह्य जड़ता से है, वरन् अपन सदस्यों से भी है। क्योंकि व्यक्ति यदि अपना समुदाय बनाने के लिए स्वतंत्र है, तो इसे तोड़ने के लिए भी वह स्वतंत्र है और यही कारण है कि समुदाय के अपने स्वायत्त, व्यक्ति-स्वायत्त से भिन्न हो जाते हैं। अपनी सत्ता को बनाए रखने के लिए सदस्यों को विघटनकारी होने से रोकने के लिए उसे आतंक का सहारा लेना पड़ता है।

अन्तिम विश्लेषण में सात्र लिखते हैं कि 'हिंसा का आतंक' 'क्रमिक यात्रिकता' के खिलाफ पैदा होना है। स्वतंत्रता इसका कारण नहीं। समुदाय का अन्तिम खतरा है, आसपास की स्वल्पता पर आधारित परिवेश का। स्वल्पता एक ऐतिहासिक परिवेश मात्र है फिर भी समुदाय का क्रमशः यात्रिक होना एक अपरिहार्य तथ्य की तरह सामने आता है। समुदाय की विशिष्ट काय शक्तियाँ के कारण समुदाय में विशिष्ट जीवन शैली तथा हैसियत आदि की प्रथम मिलावा लाजिमी है। तब क्या वही संगठित समुदाय व्यक्ति के खिलाफ नहीं हो जाता? क्या यहाँ पर आदमी फिर ठगा नहीं जाना? क्या व्यक्ति का अपना ही कमजोरता, उसकी स्वयं की अपनी अभिप्रेरणा के विपरीत संगठित नहीं हो जाता? हम यहाँ पाते हैं कि समुदाय रूपांतरित होकर बहुधा एक व्यवस्था बन जाता है। यहाँ निम्नांकित प्रक्रिया घटती है

पहले समुदाय के सामूहिक उद्देश्य के हित में व्यक्ति का अपनी इच्छाओं एवं उन पर आधारित व्यक्तिगत कायव्यापारों को संकुचित करना पड़ता है। 'सामूहिक उद्देश्य यहाँ पर क्रमशः अमूर्त अनिवार्यता का रूप ग्रहण करने लगता है। व्यक्तियों को अपनी-अपनी भूमिकाओं में तादात्म्य खोजना पड़ता है। इसके कारण अंतःक्रिया में बनाव और बाह्य पारस्परिकता का जन्म होता है।

दूसरे समुदाय को प्रभुता की जरूरत इसलिए होती है देखा जा सके कि प्रत्येक सदस्य अपना-अपना काय ठीक तरह से बिना सत्ता की यह क्रमिक गुणवत्ता ही आदमी को शक्ति

अधिकाधिक परिचायक होने लगती है। श्रम विभाजन के कारण आदमी शक्तिहीन होने लगता है। उसकी निर्णायक क्षमता घटती है और इन सबके पहले सोपानीकरण पर आधारित केन्द्रीय सत्ता का विकास होता है। अधिनायक इसीलिए समुदाय की एकात्मकता बनाए रख पाता है क्योंकि उसमें अब जनतंत्र के बदले अल्पतंत्र का महत्व अधिक हो जाता है। सत्ता-धारी अभिजना के लिए सात्र किसी सत्ता मीमांसा की जरूरत नहीं समझते। उनके अनुसार, ज्यों ही हम अभिजनो की अनिवार्यता सिद्ध करते हैं, त्यों ही पारस्परिकता का अलगाव शुरू हो जाता है।

व्यक्ति-समग्रता से व्यक्ति का अलगाव, जागतिक सह-अस्तित्व का सबसे धनीना पहलू है। यही कारण है कि ऐसे नियंत्रित समुदायों से व्यक्ति को अलग छिटकना बड़ा आसान होता है। विघटन का भय ही है, जो समुदाय को इस बात के लिए बाध्य करता है कि वह कुछ लोगों को दिन प्रतिदिन और अधिक जड़ता प्रदान करता जाए।

बहुत सगठन, जैसे सामाजिक वर्ग को, राज्य को, यहाँ तक कि पूरे मानव समाज को रोजमर्रा के इन्हीं छोटे छोटे समुदायों से समझा जा सकता है। सात्र यहाँ पर मानवीय अंतःक्रिया पर प्रकाश डालने के लिए इन छोटे छोटे समुदायों का संरचनात्मक विश्लेषण करते हैं। सामूहिकता को वे छोटे छोटे समुदाय एवं समेकित क्रमिकता (इटीप्रेटिड सीरियलिटी) कहते हैं। सामूहिकता की इकाई को वे कम परिभाषित करते हैं। उनके अनुसार सामाजिक वर्ग और राज्य समाज की प्राथमिक संरचना नहीं है। 'द कम्युनिस्ट एण्ड पीस' में वे जिस सामाजिक वर्ग की धारणा हमारे सामने रखते हैं वह सतही सम्बंधों पर आधारित छोटी छोटी इकाइयों का गुच्छा मात्र है। इन वर्गों में राजनीतिक चेतना का अभाव होता है, क्योंकि वे केवल संस्था, भीड़, बृहत आकार धारण करके ही निनायक क्षमता नहीं उत्पन्न कर सकते। इस तरह तो हम पूरे शहर को त्रिवारत एकरूप समुदाय (ग्रुप इन फ्यूजन) की संज्ञा दे सकते हैं। यह प्रश्न सामुदायिक गुणवत्ता का भी है। सर्वहारा वर्ग, श्रमिक समुदाय में प्रक्रियारत पदार्थ यानी उत्पादन के पर्याय और अन्य श्रमिकों के क्रिया कलाप के जगत, इन दोनों के द्वारा ही परिभाषित होता है। जब हम दोनों

समष्टीकरणों को साथ रखते हैं, तब पात हैं कि इस वग के लिए इतिहास का प्रत्यक्ष अभिकर्ता (एजेण्ट) होने की सम्भावना विशाल है। अतः सामाजिक जगत में वग की भूमिना इतनी जल्दी स्वीकृत नहीं हो सकती, इसका निणय काफी सोच विचार कर पूरे विश्लेषण के बाद ही किया जा सकता है। हमें अत्य ठोस और वास्तविक निर्णायक तत्वों को विशिष्ट 'त्रिमिकताओं' एवं समुदायों के सदस्यों में समझना होगा। इसीलिए, किसी भी समय की राजनीतिक स्थिति को समझने के लिए हम अधिक वग की तात्कालिक संरचना एवं चेतना को समझना जरूरी हो जाता है। इनकी ऐतिहासिक भूमिका पूर्वानुमानित रूप से नहीं स्वीकारी जा सकती। हम इस अनुभव निरपेक्ष भिन्न स उबरना होगा कि 'सबहारा प्रत्येक समय विस्फोटक स्थिति में रहता है कि वह जातिचतना जेहाद वालने की पूरी तयारी के साथ मौजूद है।' अक्सर तो यह दखने में आता है कि सामाजिक वग एकता के बदले विशिष्टताओं में ज्यादा विभाजित रहता है और ये सब विशेषण अपनी-अपनी विभिन्न भूमिकाओं को निभाते हुए, आकस्मिक रूप से किसी एक खास स्थिति में क्रांतिकारी विस्फोटक चेतना में परिणत हो जाते हैं। यदि हम फ्रांस में १८६८ के श्रमिक वग का विश्लेषण करें तो पाएंगे कि इस क्रांति में केवल सबहारा वग ही शामिल नहीं था बरन बकीलो, डाक्टर एवं स्त्री समुदाय का भी इसमें विशेष रूप से योगदान था।

पार्टी की मध्यस्थता—यहां 'पार्टी' को सार्त्र सामूहिक रूप से कुछ व्यक्तियों का झुण्ड मात्र कहते हैं। 'पार्टी' श्रमिक वग की ऐतिहासिक चेतना है, १९५२ में अपनी स्वयं की कही हुई इस बात को सार्त्र बिल्कुल खारिज कर देते हैं। पार्टी वर्गीय अभिकर्ता नहीं है। सार्त्र बिल्कुल व्यपस्थित रूप से संस्थापन द्वारा यह वर्गीय अभिप्रायों के बिल्कुल विरुद्ध हो जाती है। सार्त्र अब पार्टी को संस्था की सजा देते हैं जिसके सदस्य प्रमश अलग-अलग होते जाते हैं। यह विरोधाभास संस्था में निहित रहता है। बहुधा पार्टी का उद्देश्य तथा श्रमिक का उद्देश्य एकदम विरोधी दिशाओं में चला है। अतः सबसे बड़ी राजनीतिक समस्या यह है कि प्रकार ऐसे क्रांतिकारी समुदाय का संगठन किया जाए जिसमें

अराजकता को दूर किया जा सके। व्यक्ति को बचाना आवश्यक है। एक सामूहिक हित के लिए ऐसा संगठन जरूरी है, जिसमें उसका व्यक्तिगत हित भी निहित हो। और साथ ही यह भी देखते रहना है कि किस विश्वास के दौरान व्यक्ति वहीं खो न जाए। उसके निजी उद्देश्य तथा पार्टी के उद्देश्य एकादम विराजित न हो जाए। यदि यह विभेद रहता है तो अराजकता का हाना स्वाभाविक है।

क्रिटीक' म सात्र की आलोचना का केन्द्रीय मुद्दा था, स्वल्पता। चूँकि वस्तु स्वल्पता है, अतः प्रत्येक की जरूरतें पूरी नहीं हो सकती। व्यक्ति का शोषण अनिवार्य है और जाति का विस्फोटक तत्त्व यही मानवीय शोषण है। १९६८ के बाद सात्र एक विरासित पूजावाद को देखते हैं उपभोक्ता संरचना को समझते हैं— 'जहाँ व्यक्ति की भौतिक जरूरतें तो पूरी हो जाती हैं, लेकिन उसका सुखनात्मक पहलू अधूरा ही रहता है। स्वयं से अलगवित व्यक्ति मारी जरूरतों की तुष्टि के बाद भी महज एक भीड़ की तरह जीता है।' सात्र इसी 'मानवीय अलगाव को मर्द जाति का सबसे बड़ा आधार मानते हैं।' अतः जाति का प्रेरक तत्त्व विरासित पूजावाद में शोषण नहीं, बल्कि 'अलगाव' होगा। अपने स्तर में विभाजित श्रेणियों में, विविष्ट भूमिकाओं में आदमी जब इस अलगाव का झेलता है, तब जाति का बाह्य केवल सवहारा ही नहीं बल्कि भरे पैट-घाला भी होगा। अपनी-अपनी अस्मिता की रक्षा के लिए आदमी की तरह जिंदा रहने के लिए वह जाति की बुनियाद मजबूत करेगा।

सात्र यहाँ पर राज्य की सत्ता और भूमिका के सम्बन्ध में प्रश्न उठाते हैं, "राज्य अपने समाज के अस्तित्व हेतु समुदायों से मिलकर बना है चूँकि इन समुदायों में एकता का अभाव है, राज्य का सबसे पहला एव बड़ा काम है, इनके एकल संगठन को बनाए रखना। राज्य का उद्देश्य है, इन मानवीय सामूहिकताओं की जोड़ तोड़ करते रहना। वह इन समुदायों को 'यात्रिक क्रमिकता' से नहीं उबारता, बल्कि अपनी स्थिति एवं ताकत को बनाए रखने के लिए वह इनकी विषमता एवं क्रमिकता का लाभ उठाता है।'।

माक्स की तरह सात्र भी राज्य का यह केन्द्रीय विरोधामास हमारे

सामने रखते हैं कि वह पूरे समाज पर अपनी एकल प्रभुता स्थापित करना चाहता है। प्रभुता, जो बाहर से व्यक्ति पर थोपी जाएगी और जिसे स्थापित करने के लिए दफ्तरशाही को एक वर्गीय उपकरण (क्लास एपारेटस) की तरह व्यवहृत किया जाएगा।

यहां पर हम एक नए प्रकार का काय जगत पाते हैं। यह राज्य की दफ्तरशाही का जगत है, जो समाज के प्रत्येक स्तर पर दखल अंदाजी के कारण पैदा होता है। राज्य आदमी के निजत्व से, उसकी प्रत्येक वस्तु से छेड़छाड़ किए बिना नहीं रहता। पूरा संचार जगत इसकी दफ्तरशाही के नियंत्रण में है। इसके पास अगणित हथियार हैं और यह नित नए हथकंडे अपनाता हुआ बाह्य रूप से व्यक्ति चेतना को अनुकूलित करता रहता है। उसका यह बाह्य अनुकूलन (एक्सटीरियर बडीशनिंग) हम हर जगह पाते हैं। जहां भी राज्य है, व्यवस्था है, लिखे गए सविधान हैं, वह चाहे पूँ्य का समाजवाद हो या पश्चिम का पूँजीवाद, प्रत्येक जगह बड़ी क्रूरता से व्यक्ति स्वतंत्रता का दमन किया जाता है। साम्र का सारा आक्रोश राज्य के इस वक्क रूप से है, जहां रक्षक गण व्यक्ति चेतना को मिटाने पर तुल जाते हैं। साम्र कहते हैं, 'बाह्य अनुकूलन व्यक्ति को बदलाव की उस सीमा तक ले जाता है, जहां पर क्रमबद्ध व्यक्ति वही काम करने लगता है, जो कि दूसरे भी करते हैं, क्योंकि उसे उही मे से एक होना है। जब किसी राशन की दूकान या टेलीफोनबूथ के सामने व्यक्ति साइन में खड़े होते हैं, सब वे किसी गुमनाम आदेश को आत कृत कर रहे होते हैं। उह साइन में खड़ा होना है, वही करना है, जो कि दूसरे कर रहे हैं, ताकि वे भी उही लीगो मे से एक हो सकें।

“दूसरे से सम्बंधित होना या दूसरे की तरह होना,” साम्र इस गलत नहीं मानते। वे इसे आदमी की सबसे बड़ी मौलिक जरूरत मानते हैं, क्योंकि जन्म से आदमी सामाजिक है। समुदाय बनाना उसका मानवीय धर्म है। सार्वभौमिकता की चाह उसकी आन्तरिक इच्छा है, इसीलिए गलत कुछ भी नहीं है। गलत तो तब हो जाता है जब राज्य अपनी दफ्तरशाही की मध्यस्थता से इसकी निर्दोष एवं मासूम चालाकी एव दोगलेपन से जोड़-काट करने लगता है। आदमी

बनकर रह जाता है और उस भीड़ का नियंत्रण राज्य में आतंक से, बाह्य-अनुबलन से किया जाता है। हालांकि ममाज की तात्कालिक मरचना में जहाँ समुदाय एक 'त्रिमिक' जिहा है 'म तथा दफतरगाही का जन्म बाद में होता है। इसीलिए व्यक्ति के क्रिया बलाप का जगत वह प्राथमिक स्थिति है, जो वर्ग-गण्य का जन्म देती है।

सात्र यहाँ पर बाह्य अनुबलन से मानवीय पारस्परिकता आतंक हिंसा से मानव प्रेम के द्वार की खोज करते हैं। समष्टीकरण का यह परिणाम रोजमर्रा की जिन्दगी जीत हुए आत्मी को भोगना पड़ा है। इतिहास से उसे भुवि नहीं मिलती। काम की राज्य प्राप्ति का उत्साह सामने है, जहाँ १८वीं सदी में जुजुबा वग (सामाजिक 'पाप' एवं समता को प्रस्थापित करने हेतु) सामंती व्यवस्था का खिलाफ प्राप्ति करता है।

१६६० के उत्तरकाल में सात्र ने बढ़ती हुई तकनीकी तथा प्रौद्योगिकी साम्यता देखी, साथ ही उपभोक्ता संस्कृति में आदमी के अन्तर्गत अलग-अलग को समझा। जिस साहित्य और भाषा को वे जन-जीवन का उद्घोष मानते थे उसी को उन्होंने सत्ता के हाथ बिकते हुए भी देखा। ऐतिहासिक और सामाजिक स्थिति को साहित्य एवं सजनात्मक तथा विनियोजक अथ-वत्ता प्रदान करता है। भाषा चेतना की अभिव्यक्ति का सबसे सशक्त माध्यम है। उन्हें लगा कि वगहीन समाज को एक 'प्रामाणिक' भाषा की जरूरत है जो व्यक्ति से व्यक्ति का सवाद स्थापित कर सके, लेकिन जो सामन आ रहा था, वह बड़ा भयंकर तथा त्रासद था। व्यक्ति से व्यक्ति का सवाद समाप्त हो रहा था। भाषा की निरपेक्षता और ठोसपन का स्थान एक सतही वार्तालाप ले रहा था। उपभोक्ता संस्कृति ने जहाँ आदमी को एक चीज की तरह खरीदना-बेचना शुरू किया वही भाषा का भी संस्थापन शुरू कर दिया। सत्ता ने भाषा के औजार को वगहित में व्यवहृत करना शुरू किया, अतः प्रतिक्रिया स्वरूप हिंसा, आतंक एवं दमन का साहित्य सामने आया। एक आयामी सवाद के जरिए सत्ताधारी वग अपने वगहितों को ही सर्वोपरि रखने लगा। उसके लिए बाकी सारी महज एक भीड़ बन गई। अतः कोई आश्चर्य नहीं कि श्रमिक वर्ग

दिशाहारा हो गया।

धर्मिक वर्ग से उपभोक्ता संस्कृति ने उसके जीवन का उद्देश्य, उसकी अवस्था छीन ली। यात्रिकी भौतिकता के ये ऐसे अदृश्य हाथ थे, जो प्रत्येक व्यक्ति को केवल विनिमय योग्य औसत में परिणत करते जा रहे थे। अतः सृजनात्मकता के बदले पनप रहा था, भोगवाद। विज्ञापन की दुनिया, जिंदगी के प्रत्येक क्षण का नियंत्रित कर रही थी। जनता को केवल भोग सिखाया जा रहा था। विज्ञापन की मध्यस्थता में आदर्श और यथार्थ में सबंध स्थापित किया जा रहा था। इन विरोधाभासा में मामा-जिव सतुलन का ह्रास होने लगा।

और हमारे सामने आई एक बाजारू संस्कृति। अलगवाव की एक गोमी विभीषिका, जहां मूल्यों का ह्रास हुआ। दूसरी ओर सामाजिक-राजनीतिक उलझनें तथा उपभोग के प्रति व्यक्ति का अभिप्राय बढ़ता गया। व्यक्ति चेतना, इतिहास के प्रति अचेतन और स्वयं के प्रति निपेयात्मक ध्येय लिए हुए थी। अतः ऐसे सन्नति-काल में देश का मानवीकरण असम्भव होता जा रहा था।

सात्र का पहला और आखिरी प्रश्न यही था कि क्या अलगवाव का खतम किया जा सकता है?

सात्र कहते हैं कि, "पदार्थीकृत होता हुआ बड़ निष्क्रिय व्यक्ति भी इस प्रक्रिया के प्रति सचेत है। अलगवाव की स्थिति में भी व्यक्ति किमी-न-बिसी तरह एक-दूसरे को व्यक्ति के रूप में पहचानता है। आदमी की यह आत्मी होने की पहचान ही उसकी सबसे मजबूत उमीद है।

संक्षेप में कहें तो सात्र ने इतिहास को निमित्त करने की मानवीय-गमता को बनाए रखा और अलगवाव के विभिन्न प्रमुख रूपों को व्यक्तिवत्ता का सीमा में निर्धारित किया। व्यक्ति प्रधान है, किंतु वस्तु स्थिति या तो वास्तव उसके व्यक्तित्व को सीमित भी करता है। दूसरी ओर वस्तु स्थिति का परिवर्तन भी स्वयं व्यक्ति ही करता है, अतः विभिन्न स्तरों पर मानवीय अनुभवों की सापेक्षिक स्वायत्तता (रिलेटिव ऑटोनॉमी) स्थापित होनी है। मानवीय अनुभव सांख्यिक तथा विविष्ट दोनों ही प्रकार के

होते हैं। सार्त्र ने अनुभव किया कि व्यक्तिगत जीवन की ऐतिहासिक समग्रता ऐसी ठोस मानवीय स्थितियाँ हैं, जिनकी विशद विवेचना मनो-विश्लेषण की मध्यस्थता से की जानी चाहिए।

यहाँ पर हम देखते हैं कि क्रमशः 'बीइंग एण्ड नॉइंगनेस' की स्वतन्त्रता की अवधारणा अनिर्णीत नहीं रही। आदमों का सामना जब ठोस सामाजिक एवं आर्थिक वस्तु स्थितियों से होता है, तब वह बड़े आंशिक रूपों से ही जगत का परिवर्तन कर सकता है। संभावनाएँ सीमित होने लगती हैं और चुनाव संकुचित, किंतु फिर भी अपनी सीमा-रेखा में व्यक्ति को चुनाव करना पड़ता है। यही उसकी नियति है। अतः आन्तरिक एवं बाह्य अनुभवों की इस समकक्षता में सार्त्रीय स्वातंत्र्य की अवधारणा बिना अपना मूल-स्वरूप खोले और अधिक समृद्ध होती है।

किंतु सक्रिय राजनीतिक जीवन के मध्य तक आते-आते सार्त्र ने सृजन का एक और पूर्णतः चिन्तनशील काय प्रकाशित किया। ये २००० पृष्ठों में छपे, तीन बृहद् प्रश्न थे जिन्हें उन्होंने कास के महत्वपूर्ण बुजुर्ग लेखक गस्ताव पलबिअर के जीवन पर लिखा। पुस्तक को पढ़ने से यह और समझ में आता है कि 'तीसरे खंड' के अन्त में जो प्रश्न अनुत्तरित रह गए, शायद इन प्रश्नों के उत्तर में सार्त्र की एक योजना 'चौथे खंड' को लिखने की थी, जिसकी पृष्ठ संख्या पहले तीन खंडों के समान ही होती। १९७४ में जब वे बीमार हो गए, आँखों की रोशनी जाती रही, तब यह काम अधूरा रह गया।

प्रश्न उठता है कि पलबिअर की जीवनी में ऐसा क्या था, जिसने सार्त्र की हरक्युलियन ऊर्जा शक्ति को इस प्रकार सन्निहित कर लिया? अपने नए-पुराने दोस्तों से घातचीत करते हुए इस पुस्तक के प्रति वे कभी विनय-शील और सज्जालु हो जाते थे तो कभी क्षमा याचना सहित चुप हो जाते थे। 'बीइंग एण्ड नॉइंगनेस' या 'क्रिटिक' से अधिक महत्व उन्होंने इसे कभी नहीं दिया।

मई १९७२ के प्रारम्भ में सार्त्र ने ग्रसेल्स में जो भाषण दिया, उसमें पलबिअर परियोजना के बारे में, अपनी नकारात्मक भावनाओं का संक्षिप्त रूप में प्रस्तुत करते हैं। वे कहते हैं कि पिछले १७ वर्षों में वे पलबिअर पर

यह ब्राम्हण कर रहे हैं' जिसमें कामगारों की कोई रुचि नहीं हो सकती। जटिल बुर्जुवा शैली में लिखा गया यह ग्रन्थ केवल बुर्जुवा बग एव बुर्जुवा सुधारवादियों, प्रोफेसरों तथा विद्यार्थियों द्वारा खरीदा तथा पढ़ा गया। न यह जनहित के लिए था और न ही यह जन-मानस को उजागर कर रहा था। पुस्तक जब प्रकाशित हुई, उस समय सात्र ६७ वर्ष के थे। सात्र कहते हैं

"जब मैं ५० वर्ष का था, तब मैंने यह काम शुरू किया था और इससे पहले मैं इसके स्वाद देखा करता था। बुर्जुवा पाठकों से यह ग्रन्थ मुझे जादता है। इसके माध्यम से मैं भी एक बुर्जुवा हूँ और जब तक मैं इस पर काम करूँगा तब तक मैं बुर्जुवा बना रहूँगा। बहरहाल, मेरा दूसरा पक्ष यह भी है, जो मेरी इन आदर्शवादी रुचियों को नकारता है और शास्त्रीय बौद्धिकों की भूमिका में मेरी इस पहचान के खिलाफ लड़ रहा है। मैं अभिजानवर्गीय सेल्व नहीं बनना चाहता, जो अपने आपको गम्भीरता में लेता है। मैं स्वयं को चुनौती दे रहा हूँ और उस सबहारा में अपने आप का पाता हूँ जो बुर्जुवा तानाशाही के खिलाफ लड़ रहा है। मैं अपनी बुजुबा स्थिति छोड़ देना चाहता हूँ, अतः मेरे अन्दर एक खास तरह का विरोधाभास है। मैं अब भी बुजुबा भाषा में बुर्जुवा के लिए लिख रहा हूँ, किन्तु उन कामगारों के साथ पारस्परिकता अनुभव करता हूँ, जो इसे मिटा देना चाहते हैं।" ये कामगार वही लोग हैं, जिनसे १९६० में बुर्जुवा वर्ग इतना घृस्त था। सात्र की इस आत्मालोचना का कारण यह सुदृढ़ थी कि पचासवें कामगारों के लिए नहीं लिखता। पचासवें पर सेल्वन आखिर-बार एक पराजय का उत्पाद था। 'त्रिटीक' के विध्वंस पर 'द इंडियन मोंग' पमिनी' की इमारत गड़ी हुई थी। यह साहित्य वैराग्य का साहित्य था। इसमें जगा की छोड़कर सात्र का चिंतन एक अर्थ बौद्धिक व जीवन और मृत्यु पर सग्न जाता है। ये लिखते हैं

"ईश्वर हुए बिना एक आदमी होकर किसी दूसरे आदमी के बारे में क्या कुछ ब्रह्म किया जा सकता है, बसों उन आदमी के बारे में हम सभी अनियमित जानकारीयों शामिल हो सके।"

अपनी पुरानी प्रतिबद्धता से हटकर सात्र की बौद्धिक ऊर्जा बर्बाद

शिद्दत के साथ फ्लॉबर्ट के बारे में सब कुछ कहने-सुनने की दिशा में सक्रिय हो गई। सात्र कहते हैं कि आज के आदमी के बारे में कितना कुछ जाना जा सकता है, इस सवाल का जवाब देने के लिए एक व्यक्ति विशेष का पूरा अध्ययन जरूरी है तथा वह व्यक्ति विशेष फ्लॉबर्ट भी हो सकता है। फ्लॉबर्ट को सहायक की भूमिका दिए जाने पर आलोचक बीखताए, लेकिन सात्र के अध्ययन का उद्देश्य जीवनी-सम्बन्धी प्रणाली (मेथड) का विकास करना था। फ्लॉबर्ट की विशिष्ट रुचियों से अलग उन्होंने एक व्यवस्थित आत्मसृजक निबंध भी लिखा। जीवनी-अध्ययन के सद्म में इसका प्रयोग वही भी किया जा सकता है।

हम देखते हैं कि सात्र ने मार्क्सवाद और मनोविश्लेषण दोनों का विकास अपनी जीवनी सम्बंधित इस परियोजना में किया है। उनके प्रारंभिक चिंतन का पराकाष्ठावाद (एम्सॉल्यूटिज्म) इसमें सुरक्षित और गहन दिखाई पड़ता है। "यूनीकृत स्वातंत्र्य की उनकी मूल धारणा यहां अपना आकार ग्रहण कर लेती है। असंभव मागा और दमनकारी स्थितियों में भी सात्र कहते हैं, अपने को बचाने के लिए हम स्वयं उत्तरदायी हैं। जीव अपनी पूरी एकता में जीवन के लिए अनुपयुक्त स्थिति में भी जीवित रहने का रास्ता खोजता है।

फ्लॉबर्ट का आत्म-सृजन दिखाने में क्या सात्र सफल हुए? नैतिक और सामाजिक मिशन की भावना से मुक्त सात्र ने अपनी समस्त बौद्धिकी ऊर्जाएँ समेटकर उन्हें इस महती काय में लगा दिया। सात्र ने वे सभी सीमाएँ तोड़ दीं जिनमें वे सीमित तथा अनुशासित रह सकते थे। सात्र के आम-नीतिवाद से मुक्त यह पुस्तक किसी गतव्य तक पहुंचने की सांसारिक अनिवार्यता से अभिप्रेरित नहीं थी।

इस पुस्तक के विलक्षण विस्तार के अनेक कारण दिए जा सकते हैं। सात्र इस पुस्तक में यह साबित करना चाहते थे कि जीनियस कोई उपहार नहीं, बल्कि निराशाजनक परिस्थितियों में भी अपनी राह खोजने वाला व्यक्ति होता है। उस तत्त्व का चुनाव करने वाला होता है, जिसे लेखक अपने लिए या मानव-जीवन के लिए या फिर इस पूरे ब्रह्मांड का अर्थ समझने के लिए अनिवार्य मानता है। दूसरे शब्दों में, लेखक अपनी शैली की

विशिष्टताओं उसके सगठन, अपनी कल्पना की सरचना और अपनी रुचिया की विविधताओं में अपनी मुक्ति का इतिहास प्रस्तुत करता है। वह लेखक अपनी सामाजिक परिस्थितियों का आत्मसात करता है। वह उत्पाद के सम्बन्धों की आत्मसात करता है। उसकी समकालीन व्यवस्थाएँ एक सत्याएँ—उनका इतिहास और उसका वक्षपन का परिवार आदि य सारी परिस्थितियाँ उनके आत्म्यतर का निर्माण करती हैं। लेखक पुन अपनी इन सभवनारों में से किसी एक का वरण और अपने वरण से सम्बन्धित बाय व्यापारों को पुन बाह्यकृत करता है। जहाँ बीइंग एण्ड नॉडिंगनस और क्रिटिक' में सात्र बोद्धिकी अधिक थे—जीवन के आंतरिक अनुभवा के बाले जागनिक विनलेपण पर जोर अधिक देते थे—वही पलावट में वे इसका विनद विवेचन प्रस्तुत करते हैं कि एक लेखक कैसे अपने सजर्न की भूमिका के माध्यम से अपने आत्म्यतर का निर्माण करता है।

पलावट में सात्र यह दिखाना चाहते हैं कि आदमी इतिहास तथा ऐतिहासिक घटनाओं का उत्पाद है। 'जीनियस' में भी कोई अतर्ती प्ररणा, कोई विशेष प्रतिभा या विरासत में मिली हुई कोई खास चारित्रिक विशेषता नहीं होती। 'जीनियस' पैदा नहीं होता, बल्कि ऐतिहासिक विकास के दौरान स्वरूप ग्रहण करता है। वह जिन परिस्थितियों में जन्म ग्रहण करता है, उह आत्मसात करते हुए एक समग्रता हासिल करता है। अपनी समग्रता को वह पुन बाह्यकृत करते हुए बायरूप में परिणत करता है। कोई भी लडका उस परिवार में इतिहास की उस तारीख में पैदा होता तो वह गस्ताव पलावट ही बनता और मदाम बवारी जैसी अनय कृति का सजव हाता।

किन्तु, 'द ईडियट ऑफ द फमिली' को असफल होना ही था। सात्र ने जिस पलावट को देखा, वह असफल था, उसकी कथा पराजय की कथा है। पष्ठ दर पष्ठ पढ़ने के बाद हम पलावट की निरन्तर कल्पना उसका सिमटना, एक पूरी पीढ़ी की पूव निर्धारित असफलता साहित्यिक बहुत्व ही देख पाते हैं। बोधा कृष्ण सात्र ने 'पलावट' का इतना विनद अ

क्योंकि वे अपने-आपको समझना चाहते थे। अपनी उन साहित्यिक अवधारणाओं को भी, जो उन्हें विरासत में मिली थी। जिनका मनोवैज्ञानिक, ऐतिहासिक तथा सामाजिक पहलू उनके अस्तित्व की जड़ों में विद्यमान था। उन्होंने अपने आपसे प्रश्न किया—अपनी अभिधारणाओं का सामना किया—किन्तु, इन सारे विश्लेषणों के बावजूद अन्त तक वे अपनी वचारिक सीमा का अतिक्रमण नहीं कर पाए। आंतरिकता के प्रति जो हमान हम शुरू से उनके लेखन में पाते हैं—कल्पना की छतें या वास्तव की जमीन, व्यक्ति की एकलता या फिर समाज की सावभौमिकता, अमूर्त बौद्धिक चिन्तन या सक्रिय राजनीतिक जीवन, इन सबका प्रंत, द्वंद्व तथा तनाव हमेशा उनके लेखन में बना रहता है।

सात्र अपने युग की ऐतिहासिकता में खोए रहते हैं। इतिहास की जड़ों को टटोलते हैं कि शायद अपने इस बौद्धिक चिन्तन से वे अस्तित्व की समस्या को समझ लें। यहां पर किसी भी प्रकार का निणय देना, यह कहना कि सात्र की यह महती परियोजना अन्त में विफल रही, सात्र के प्रति बड़ा अन्याय होगा। यह हमारी नासमझी कही जाएगी। कोई दार्शनिक लेखक यदि अपनी स्थिति से छबरने का, उसके अतिक्रमण का प्रयास करता है और अपने इस प्रयास के प्रति इन प्रवेष्टाओं में निहिताय विरोधाभासों के प्रति यदि वह सजग है, ईमानदार है और अपनी मानवीय सीमाओं का स्वीकरता है, तो उसकी सबसे बड़ी उपलब्धि यही कही जाएगी।

सात्र से हमें बहुत कुछ सीखना है। हमारी आनेवाली पीढ़ी को बहुधा अपनी समस्याओं पर, मानवीय समस्या के लिए सात्र के पास लौटना होगा, उनके लिखे गए शब्दों को नया सदर्भ, नई अर्थवत्ता प्रदान करनी होगी।

मई आन्दोलन में जिन राजनीतिक तथा सैद्धांतिक समस्याओं को छात्र उठाते हैं उनका निराकरण नहीं होना था, किन्तु सात्र ने 'मई आन्दोलन' को विश्व-ऐतिहासिकता के परिप्रक्षय में देखा और इसके वैयक्तिक महत्व पर जोर दिया। छात्र आन्दोलन केवल फास की सीमा में पटित होने वाली एक 'विशिष्ट वर्गीय घटना नहीं थी। यह आदमी की वह आखिरी लड़ाई थी, जो आज भी लड़ी जा रही है और आगे भी लड़ी जाएगी, क्योंकि आदमी अपने-आप को एक आदमी की तरह ही बचाना

चाहता है। यह क्रांति यात्रिक सम्म्यता में निरन्तर जड़ होती हुई चेतना की क्रांतिकारी आवाज थी। सत्ता के विरोध में यह एक स्वतंत्र चेतना की पुकार थी। 'सत्ता जो प्रत्येक मानवीय सृजनात्मक क्षमता को जड़ भौतिकी में बदलकर रख देना चाहती है।

सात्र का आखिरी सवाल था कि—“आखिर आदमी अपने-आपको कैसे बचाए रखे?”

वे किसी भी तरह के तन्त्र को मानने से इन्कार करते हैं। व्यवस्था आदमी ही बनाता है—अपने होने के लिए, दूसरों के साथ जीने के लिए, समग्र से समग्रतर विकास हेतु।

ऐतिहासिक विकास के दौरान समय के साथ जब यही व्यवस्था आदमी को तोड़ने लगती है तब फिर आदमी की चेतना व्यवस्था को नकारती है, अपनी स्वतन्त्रता पहचानती है। व्यक्ति अगणित सभावनाओं में से कुछेक का चुनाव करता है और अपने वरण के लिए प्रतिबद्ध होकर उन्हें क्रियावित्त भी करता है। एक और नये समाज का गठन होता है।

सार्त्रीय स्वातन्त्र्य की अवधारणा परमाणवीय नहीं थी। वह सामूहिक थी—साथ-साथ कदम बढ़ाते हुए, निरन्तर क्रांति करते हुए, अपन विरोधाभासों से परिचित होते हुए भी हम इस स्वातन्त्र्य को हासिल कर सकते हैं।

अतः हम देखते हैं कि क्रमशः विकास के साथ १९६८ के बाद सात्र कमयोगी बन गए।

न केवल वैचारिक रूप से बल्कि अपनी सक्रिय जीवन-शैली में भी उन्होंने इसी बात का परिचय दिया।

इसके बाद फिर १९६८ की भई क्रांति थी। जो कुछ भी हुआ, उससे सात्र ने यही समझा कि छात्र वर्ग जो प्रश्न उठा रहे थे वह साम्राज्यवाद, पूँजीवाद, समाजवाद आदि किसी भी व्यवस्था के सार्वभौम में निहित था। हम सभी उन प्रश्नों में सम्मिलित थे। सात्र कहते हैं, “१९४० से १९६८ तक मैं वामपंथी बुद्धिजीवी था और अब १९६८ से बुद्धिजीवी वामपंथी हो गया हूँ। फक पड़ा है, मेरी अपनी क्रियावादी मांगों में। भ्रमों को तोड़ने के लिए अपने व्यामोह से छुटकारा पाने के लिए हमें विचारों को कार्य में

पंचम अध्याय

पिछले अध्याय में हम देखते हैं कि एक राजनीतिक-बुद्धिजीवी के रूप में सात्र की भूमिका प्रस्फुटित होती है किंतु, लम्बे अरसे से प्रतीक्षित साम्यवाद जब आया तो सात्र की पहली प्रतिक्रिया थी—यह वह नहीं जिसका हमें इंतजार था। यह साम्यवाद जन के खिलाफ था।

सात्र अपने प्रयासों की सामर्थ्य पर इतने निराश हो चुके थे कि वे कहते हैं

“पचास वर्षों तक इस पिछड़े हुए प्रांत में रहना बहुत अपमानजनक है जो फास बन चुका है। हम चिल्लाए, हमने विरोध किया। अपने चित्तवश हमने घोषित किया—‘यह स्वीकार्य नहीं है’ या ‘सबहारा इसे सहन नहीं करेगा’ और अब अंत में, हम यहां हैं, हमने सब कुछ स्वीकार कर लिया है। अपने ज्ञान की बात, अपने अनुभवों का गरिमापूर्ण फल क्या हम इन युवा अजनबियों को समझा पायेंगे? क्रमशः तलहटी तक दूबकर हमने कबल एक बात सीखी है—अपनी भूल पौरुषहीनता। कारण का यही प्रारंभ है। जीवन की इस लड़ाई से मैं सहमत []। लेकिन हमारी हडिबया पुरानी है और इस उम्र में जब दुनिया अपनी विरासत देने की बात सोचती है, हमें यह पता चलता है कि हमने कुछ नहीं किया।”

अन्त में सात्र एक सभावनापूर्ण सद्वातिक राह दूढ़ लेते हैं। वे अपने दो अलग पहलू प्रस्तुत करते हैं। एक सक्रिय बुद्धिजीवी का, दूसरा पलायन के लेखन का। १९७२ में उनके जापान में दिए गए भाषण ‘प्ली फॉर एन इन्टेलिबचुअल’ शीर्षक में फ्रांस में प्रकाशित हुए। इनकी भूमिका में सात्र निरूपते हैं कि, “बुद्धिजीवी वस्तुनिष्ठ रूप से आम आदमी का शत्रु है। आज मैं अन्तिम रूप से यह समझ गया हूँ कि बुद्धिजीवी उदास के रूप में आदेशादायिता और अयोग्यता की विशिष्टता के साथ रह सकता है। अगर वह लोकप्रिय स्थान चाहता है तो उसे क्षणों को नकारना होगा और अपनी समस्याओं का सक्रिय नि

होगा। दूसरे शब्दों में, बुद्धिजीवी को अपनी बौद्धिक भूमिका छोड़कर जन सेवा करने लगना चाहिए।

आतिरकार इस महान परिवर्तन का परिप्रेक्ष्य क्या है और इसका अर्थ क्या है? परिवर्तन दरअसल १९६८ के बाद आया। यह वर्ष अत्यधिक उपद्रवी वर्षों में से एक साबित हुआ क्योंकि इलेक्ट्रॉनिक संचार-माध्यमों की शुरुआत हुई। साल की शुरुआत वियतनाम में आक्रमण से हुई। अमेरिका के राष्ट्रपति की गद्दी से नीचे उतरना पड़ा। मार्टिन लूथर किंग तथा रॉबर्ट कॅनेडी की हत्या कर दी गई। युद्ध विरोधी प्रदर्शनों और नौप्रो विद्रोह से संयुक्त राज्य अमेरिका उत्तेजित हो गया। अमेरिकन विद्यार्थी आन्दोलन का अति नाटकीय प्रदर्शन तब हुआ जब विद्यार्थियों ने कोलंबिया विश्वविद्यालय पर बरबाद कर लिया। चीन की सांस्कृतिक क्रांति उबार-भाटे की तरह उफान रही थी। वसंत ऋतु के आगमन के साथ ही ऐसा लगा मानो प्राचीन पुनः एक मानवीय समाजवाद को जन्म देने की तमारी कर रहा है। सोवियत रूस ने चेकोस्लोवाकिया पर हमला कर दिया और जब पूरा सप्ताह दूरदर्शन पर ये गतिविधियाँ देख रहा था तब शिकागो में 'डेमोक्रेटिक कॅवेंशन' के सामने प्रदर्शनकारी पीटे जा रहे थे और अंदर यूजेन मेकार्थी को राष्ट्रपति का नामांकन पत्र भरे जाने की अनुमति नहीं मिली थी। पर लेखक इन सावभौम सत्यों को अपनी भाषा के माध्यम से उजागर करना चाहता है उनके बदले वह कुछ एक प्रासंगिकताओं में सिमटकर रह जाता है। इसका मतलब यदि हम यह लगाएँ कि लेखक बहुत ही बोलता है, तब यह बात सच नहीं होगी। लेखक का उद्देश्य है अ-संकेतन को संकेतित करना। मौन को शब्दों में उच्चारित करना।

सात्र यह! पर लेखकीय स्थिति के विरोधाभासों को हमारे सामने रखते हैं कि कैसे एक लेखक सम्प्रेषण के उद्देश्य में, अपनी अस्तित्वजनक सीमा और भाषा की संरचनात्मक सीमा के कारण असम्प्रेषित होकर रह जाता है। लेखकीय कला और शैली सञ्ज्ञान को प्रेषित नहीं करती। यह लेखक का एक जागतिक नजरिया ही सम्प्रेषित करती है। भाषा के माध्यम से लेखक परिवेश से संबंध स्थापित करता है और अपनी तथ्यता में अनु-बलित होता है। लेखक एक अवेषक है, एक ऐसा खिलाड़ी जो अपनी

भाषा की कमजोरियों को इसलिए भी स्वीकारता है ताकि वह व्यावहारिक विशिष्टता का साधनी बना रहे और शब्दों की भौतिक उपस्थिति में जगत से सम्बन्धित होने का जीवित अनुभव प्राप्त कर सके ।

अपनी पुस्तक 'बिन्टवोन एमिजस्टेशियलिखम एण्ड माक्सिखम' में पृष्ठ २८० में सात्र उदाहरण देते हैं कि, 'लेखक कहना चाहता है कि तुम घृणा-स्पद हो, तुम अपनी इस घृणा को छिपा सकते हो कि तुम उसका उन्मूलन नहीं कर सकते । वाक्य का अर्थ यहाँ सावभौमिक है किन्तु एव विशिष्ट शैली में इसकी अभिव्यक्ति होने के कारण लेखक स्वयं भी विशिष्टता का परिप्रेक्ष्य हासिल करता है । जगत में स्थित होने का लेखक का यह एक मौलिक तरीका है । अतः लेखन की शली बाह्य को अतः कृत और आंतर को बाह्यकृत करने में निहित है । यही विशिष्ट बेष्टाएँ जब मानवीय अधिकर्ता की ओर उन्मुख होती हैं तब इह ऐतिहासिक क्षणों का स्वाद या एक पूरे युग की जीवनगंध कहा जाता है । यानी लेखन की कृति में इतिहास का सार्वभौम वैयक्तिक विशिष्टताओं में प्रकट होता है ।' उपयुक्त कथन से यह बात सिद्ध होती है कि आज का लेखन काय-जगत में स्थित होने के दो पहलुओं को समानुक्रम रूप से सिद्ध करता है । एक तो आशिक इकाइयों की मध्यस्थता के द्वारा जगत का आत्म-प्रकाशन इस प्रकार समन्वित होता है कि प्रत्येक जगत सावभौम को ही विशिष्टता के जनक के रूप में प्रस्तुत सीमा की तरह घेर लेता है । दूसरे, लेखकीय काय में वस्तु-परकता प्रत्येक पृष्ठ पर इस प्रकार दृष्टिगोचर होनी चाहिए कि वह विषय-वस्तु की अभिव्यक्ति बन जाए । काय का जब यह दोहरा अभिप्राय होगा तब इसकी औपचारिक संरचना क्या रूप ग्रहण करेगी इसकी चर्चा करने की जरूरत नहीं । जैसे कापका के वस्तुपरक तथा रहस्यात्मक विवरणों में हम एक प्रकार का बिना प्रतीकों का प्रतीकवाद पाते हैं तथा जिसमें अपरोक्ष रूप से भी रूपक कोई सूचना नहीं देता है कि तुम जहाँ लेखन निरंतर जीव के जगत में स्थित होने की घटना पर एव दुर्बोधता जाहिर करता रहता है ।

अतः लेखक को अपने पूरे युग से सम्बन्धित होना होता है । सामाजिक जगत में उसकी स्थिति उसके लेखन-काय की इस विशिष्टता से निर्धारित होती है ।

होगा। दूसरे शब्दों में, बुद्धिजीवी को अपनी बौद्धिक भूमिका छोड़कर जन सेवा करने लगना चाहिए।

आखिरकार इस महान परिवर्तन का परिप्रेक्ष्य क्या है और इसका अर्थ क्या है? परिवर्तन दरअसल १९६८ के बाद आया। यह वर्ष अत्यधिक उपद्रवी वर्षों में से एक साबित हुआ क्योंकि इसे क्रांतिक संचार-माध्यमों की 'गुरुआत' हुई। साल की 'गुरुआत' वियतनाम में आक्रमण से हुई। अमेरिका के राष्ट्रपति को गद्दी से नीचे उतरना पड़ा। मार्टिन लूथर किंग तथा रॉबर्ट कनडी की हत्या कर दी गई। युद्ध विरोधी प्रदर्शनों और नौप्रो विद्रोह से संयुक्त राज्य अमेरिका उत्तेजित हो गया। अमेरिकन विद्यार्थी आन्दोलन का अति नाटकीय प्रदर्शन तब हुआ जब विद्यार्थियों ने कोलंबिया विश्वविद्यालय पर कब्जा कर लिया। चीन की सांस्कृतिक क्रांति ज्वार-भाटे की तरह उफान रही थी। वसंत ऋतु के आगमन के साथ ही ऐसा लगा मानो प्राहा पुनः एक मानवीय समाजवाद को जन्म देने की तयारी कर रहा है। सोवियत रूस ने चेकोस्लोवाकिया पर हमला कर दिया और जब पूरा संसार दूरदर्शन पर ये गतिविधियाँ देख रहा था तब शिकागो में 'डेमोक्रेटिक नॉर्बेशन' के सामने प्रदर्शनकारी पीटे जा रहे थे और अन्दर यूजेन मेकार्थी को राष्ट्रपति का नामांकन पत्र भरे जाने की अनुमति नहीं मिली थी। पर लेखन 'इन सावभौम सत्यों को अपनी भाषा के माध्यम से उजागर करना चाहता है उनके बदले वह कुछ एक प्रासंगिकताओं में सिमटकर रह जाता है। इसका मतलब यदि हम यह लगाएँ कि लेखक वैतुका ही बोलता है, तब यह बात सच नहीं होगी। लेखक का उद्देश्य है अ-संकेतन की संकेतित करना। मौन को शब्दों में उच्चारित करना।

सात्र यह! पर लेखकीय स्थिति के विरोधाभासों को हमारे सामने रखते हैं कि कैसे एक लेखक सम्प्रेषण के उद्देश्य में, अपनी अस्तित्वजनक सीमा और भाषा की संरचनात्मक सीमा के कारण असम्प्रेषित होकर रह जाता है। लेखकीय कला और शैली सृजन को प्रेरित नहीं करती। यह लेखक का एक जागतिक नजरिया ही सम्प्रेषित करती है। भाषा के माध्यम से लेखक परिवेश में सबंध स्थापित करता है और अपनी सत्यता में अनु-कूलित होता है। लेखक एक अव्यय है, एक ऐसा खिलाड़ी जो अपनी

भाषा की कमजोरियों को इसलिए भी स्वीकारता है ताकि वह व्यावहारिक विशिष्टता का साक्षी बना रहे और शब्दों की मौलिक उपस्थिति में जगत से सम्बंधित होने का जीवित अनुभव प्राप्त कर सके।

अपनी पुस्तक 'बिद्वीन एविजस्टेंशियलिज्म एण्ड मार्क्सिज्म' में पृष्ठ २८० में सात्र उदाहरण देते हैं कि, "लेखक कहना चाहता है कि तुम घृणा-स्पद हो, तुम अपनी इस घृणा को छिपा सकते हो किन्तु उसका उमूलन नहीं कर सकते। वाक्य का अर्थ यहाँ सावभौमिक है किन्तु एक विशिष्ट शैली में इसकी अभिव्यक्ति होने के कारण लेखक स्वयं भी विशिष्टता का परिप्रेक्ष्य हासिल करता है। जगत में स्थित होने का लेखक का यह एक मौलिक तरीका है। अतः लेखन की शैली बाह्य को अंत कृत और आंतर को बाह्यकृत करने में निहित है। यही विशिष्ट चेष्टाएँ जब मानवीय अधिकर्ता की ओर उन्मुख होती हैं तब इन्हें ऐतिहासिक क्षणों का स्वाद या एक पूरे युग की जीवनगंध कहा जाता है। यानी लेखक की कृति में इतिहास का सार्वभौम वैयक्तिक विशिष्टताओं में प्रकट होता है।" उपर्युक्त कथन से यह बात सिद्ध होती है कि आज का लेखन काय-जगत में स्थित होने के दो पहलुओं को समानुक्रम रूप से सिद्ध करता है। एक तो आशिक इकाइयों की मध्यस्थता के द्वारा जगत का आरम्भ-प्रकाशन इस प्रकार संगठित होता है कि प्रत्येक जगत सावभौम को ही विशिष्टता के जनक के रूप में प्रस्तुत सीमा की तरह घेर लेता है। दूसरे, लेखकीय काय में वस्तु परकता प्रत्येक पृष्ठ पर इस प्रकार दृष्टिगोचर होनी चाहिए कि वह विषय वस्तु की अभिव्यक्ति बन जाए। काय का जब यह दोहरा अभिप्राय होगा तब इसकी औपचारिक संरचना क्या रूप ग्रहण करेगी इसकी चर्चा करने की ज़रूरत नहीं। जैसे कापका के वस्तुपरक तथा रहस्यात्मक विवरणों में हम एक प्रकार का बिना प्रतीकों का प्रतीकवाद पाते हैं तथा जिसमें अपरोक्ष रूप से भी रूपक कोई सूचना नहीं देता है किन्तु जहाँ लेखन निरंतर जीव के जगत में स्थित होने की घटना पर एक दुर्बोध्यता, जाहिर करता रहता है।

अतः लेखक को अपने पूरे युग से संबंधित होना होता है। सामाजिक जगत में उसकी स्थिति उसके लेखन-काय की इस विशिष्ट सन्निविष्टता के

आधार पर ही सस्थापित होती है। लेखक का यह सन्निविष्ट होना अथ साधारण व्यक्तियों के अवस्थित होने के समान एक ठोस वस्तु स्थिति है, जिसमें वह अपने अस्तित्व एवं उससे जनित सारी सम्भावनाओं के बारे में प्रश्न पूछता रहता है। सभाव्य के सदम में लेखक एक अलगवा, जड़ता, ऊब, अकेलापन तथा सत्रास की स्थितियों को झलता है। लेखन कार्य से प्राप्त यह जो समग्रता है, वह वास्तव में एक व्यापक समग्रता की ऐतिहासिक विनिष्टता भर है। एक लेखक आज जगत में अपने अस्तित्व को एक विनिष्ट प्रकार के अस्तित्व में ही जी सकता है। दूसरे शब्दों में, सारे विश्व का जो विरोधाभास है जैसे अणुयुद्ध और जनसंग्राम का विरोधाभास यानी आदमी को खत्म करने की आदमी की यह बबर चेष्टा या फिर कुल मिलाकर साथ चलते हुए समाजवाद की स्थापना—इन सारे विरोधाभासों से लेखक प्रभावित हुए बिना नहीं रह सकता। जो लेखक अपने अनुभव के दायरे में इन बातों को नहीं महसूसता, जो आदमी की इस लड़ाई में बिल्कुल निष्क्रिय तथा नपुंसक है वह वास्तव में एक अभूत जगत में रह रहा है और अपने लेखन के माध्यम से या तो सोकरजक है या फिर कोई जादूगर। किंतु यह ठोस वास्तव जगत की बात बिल्कुल नहीं कह रहा। यह जरूरी नहीं कि लेखक इस मानवीय संकट का पूरा ब्योरा अपने लेखन में दे। बस इतना ही काफी है कि पण्डित पण्डित उसका यह दद अस्पष्ट होते हुए भी लिखा जरूर जाए। चूंकि जीवन ही जगत का अंतिम आधार है और कोई भी बात जो अतिरिक्त रूप से जीवन के खिलाफ है उसकी यहां जरूरत नहीं अतः किसी भी लेखन काय में जो यह उभयवादीयता पाई जाती है उसका मालूम ने अपनी इस उक्ति में कहा, “लाइफ इज वथ नथिंग एण्ड नथिंग इज वर्थ लाइफ। लेखक की प्रतिबद्धता यह हुई कि लेखक जगत में स्थित होने के अपने जीवित अनुभवों को साधारण भाषा के माध्यम से सम्प्रेषित करे। समग्रोत्तरण और समग्रता तथा जगत और जीव के जगत में स्थित होने के तनाव को वह अपने काय की सायकता में रखे। अपने लेखकीय पेशे में लेखक के लिए यह अनिवार्य होता है कि विशिष्ट और सावभौम के बीच जो विरोधाभास है वह उस पर पूरी पकड़ रखे। लेखन का काय, अपने अनुभवों के घरातल पर रहते हुए भी अपने जीवन के निशान्त पर

सावभौमिक स्वीकृति की याद लिए हुए होना है। इसलिए किसी खास घटना की वजह से लेखक बौद्धिक नहीं हुआ करता। वह अनिवायत और पूजन एवं बौद्धिक है। लेखक के लिए यह जरूरी होता है कि वह इन दोनों ही घरातला का प्रत्याभ्यापन करे। एक तो अज्ञान का घरातल जहाँ जगत में होने का अर्थ हुआ जगत् से अनुकूलित होना तथा दूसरी ओर जगत में पूरी तरह विमग्न होते हुए भी इस बात का विश्वास एवं स्वीकृति कि जीवन एक निरपेक्ष मूल्य है और लेखक का अपना स्वातन्त्र्य सबक स्वातन्त्र्य में निहित है।

मई १९६८ के बाद फ्रांस में हम देखते हैं कि वामपंथी बौद्धिका की पारंपरिक अवधारणा में और नए त्रातिकारी बौद्धिकों की अवधारणा में एक वैचारिक दूरी आई है। सात्र ने बौद्धिक की परिभाषा करने हुए कहा कि केवल बौद्धिक कमरत में ही कोई बौद्धिक नहीं हो जाता। एक इंजीनियर बौद्धिक हो सकता है जबकि उसका सारा काम धर्म पर निर्भर करता है। व्यवहारिक ज्ञान के प्रविधिकारों जैसा टक्काकट उस समय बुद्धिजीवी हो जाते हैं जब उनका ज्ञान सावभौमिक उद्देश्य रखत हुए भी किसी विनिष्ट वग या कुछेव विशिष्ट व्यक्तियों की सहाय प्रयुक्त होन लगता है। अतः व्यावहारिक ज्ञान का प्रविधिकारी डाक्टर, इंजीनियर, वैज्ञानिक, लेखक या प्राध्यापक कोई भी हो सकता है। इनमें से कोई भी व्यक्ति अपनी-अपनी कार्यपरिधि में जब इन विरोधाभासों को परिलक्षित करने लगता है कि सावभौम का विनियोजन सावभौमिकता का यथाय विनिष्ट व्यक्तियों के हित में प्रयुक्त हो रहा है तब विरोधाभास का गिहार न केवल परिलक्षित स्थिति है बल्कि प्रविधिकारी स्वयं भी है। अपने पेशेवर काम में प्रविधिकारी का भार प्राप्त का तरीका सावभौमिक होने हुए भी वह सत्ता और भुविधा प्राप्त वग के हितों में जड़ जाता है। यहाँ स्वयं उसका अस्तित्व सबक में है। वह दसता है कि उसका कालीना ने या तो स्वयं को अपने-अपने विरोधाभासों में लिखा है या फिर स्वयं को इन सारा में विरोधाभास दूर हो रखा हुआ है। किंतु जब कभी ज्ञान के किसी में अपने इस विरोधाभास का अवबोध होता है तब उसकी

4

2

1

2

2

परिभाषित होना। जस्वीकार कर रहा था। वह यह समझ गया था कि शिक्षा व्यवस्था में सावभौमिक ज्ञान नहीं पढ़ाया जाता, बल्कि बुजुर्ग ज्ञान को ही सावभौमिकता प्रदान की जाती है। वास्तव में ज्ञान के आधार पर ही तथा ज्ञान से प्रारूप में ही समाज का निर्माण होना चाहिए। छात्र वर्ग को इसलिए आधार लगता है। क्योंकि उसे पता चल जाता है कि वह एक विशिष्ट संस्कृति (बुजुर्ग संस्कृति) के संचालक तथा सहायक की भूमिका में सलग्न होता जा रहा है।

मई क्रांति सबका अपने-आप में एक नवीन घटना थी, जिसके लिए कोई भी बौद्धिक कोई पूर्व कल्पित एवं पूर्ववधारित अवधारणा नहीं रख सका था।

राष्ट्रीय बुद्धिजीवियों के लिए मात्र यह कहते हैं कि उनका पुनः संस्कार तथा उनकी पुनः शिक्षा संभव नहीं। यह बुद्धिजीवी अपनी वैयक्तिक पूजा की कमाई खाते हैं। इनकी पूजा है इनके द्वारा लिखित कुछ पुस्तकें। वस्तुपरक रूप से ये पुस्तकें एक ठोस परिस्थिति में अवस्थित हैं और इन्हीं संपुजित पुस्तकों की वजह से बौद्धिक एक आम आदमी से बिल्कुल अलग हो जाता है। जहाँ एक आम आदमी अपनी कही हुई बात की परतो पर और नयी परतो को चढ़ाने से हिचकता नहीं, वहीं बौद्धिक ऐसा कुछ भी कहने में हिचकता है, जो उसके लेखन से भिन्न विचार धारा लिए हुए होता है। यानी बुद्धिजीवियों का वैचारिक अतीत उनकी लिखी हुई पुस्तकों में है, जिसे वे पूरी तरह नकार नहीं सकते। पुस्तकें इन बुद्धिजीवियों का उत्पादन हैं, उनकी पूजा हैं और वे इन पुस्तकों की ध्याज की कमाई खा रहे हैं। अपनी ठोस वस्तुस्थिति में उनका यह अतीत वर्तमान के किसी भी परिवर्तन को यथास्थिति के प्रति एक चुनौती की तरह ही लेता है।

तब बुद्धिजीवी का मिशन क्या हो? मात्र यहाँ पर एक बड़ी ही उग्र बात कहते हैं। वे बुद्धिजीवियों से यह अपील करते हैं कि वे अपनी बौद्धिकता भूल जाएं। यानी अपने-आप को बुद्धिजीवी कहलाना छोड़ दें। बुद्धिजीवियों को उस सावभौमिकता को समझना होगा, जिसे जन-समाज वास्तव में चाहता है। सार्त्र इसे ठोस सार्वभौम की सज्ञा देते हैं। सार्त्र के

लिए सबसे बड़ी घटना थी फ्रांस की छात्र क्रांति। अचानक सबों और नेनितेर के औद्योगिक क्षेत्र में नव धाम के अस्तित्व का विस्फोटन हुआ तथा ऐस आंदोलन का जन्म हुआ, जिससे द गॉल की सत्ता खतरे में पड़ जाती है। पहली बार सात्र पूरी तरह किसी आंदोलन में सम्मिलित होते हैं और बड़ी विनम्रता से छात्र नेता डेनियल कोहिन बेदिंत का साक्षात्कार लेते हैं। फिर से एक बार सात्र निस्वार्थ रूप से तथा बड़े साहस और प्रतिबद्धता के साथ, एक प्रमुख ऐतिहासिक आंदोलन का हिस्सा बनते हैं। जिस ग्रामपथी विचारधारा का वे अब तक मनन करते आए थे, जिसकी उन्होंने प्रतीक्षा की थी और सन १९४० के बाद जिन सिद्धांतों को उन्होंने अपने जीवन में जिया था, अचानक वही ग्रामपथी जगत ठोस आकार ग्रहण करता है। पहली बार किसी आंदोलन के दौरान उन्होंने समाजवाद के उन सब रूपों को भूतिमान पाया, जिनकी विशेषताओं से वे अब तक आकर्षित थे। पाप्युलर फ्रण्ट को उन्होंने दूर से ही देखा था। 'रेजिस्टेंस' के दौरान एक लेखक की हैसियत से उनका अनुभव उपजा था और जहाँ अब तक वे द गॉल की नीतियों के विरोध में अल्जीरिया और क्यूबा के मुद्दों पर अकेले पड़ जाते थे वही अब वे एक ऐस आंदोलन के बीच थे, जो उनसे पूर्णावृत्ति की मांग कर रहा था। यह आंदोलन अपने आप में बिल्कुल आत्मिकारी और गणसमर्थक था। यह बिन्ही पूर्व निर्धारित सिद्धान्तों से प्रतिपादित नहीं हुआ था किन्तु इसमें एक नवजागरण की आत्मा, कल्पना की सशक्तता तथा विराट जन-जीवन की ताकत अरानिहित थी। इसका उद्देश्य अभिजन विरोधी था और यह आंदोलन प्रत्येक स्तर के व्यक्ति के लिए समान रूप से स्वायत्त-सत्ता की मांग कर रहा था।

सात्र ने कोहिन बेदिंत से वार्तालाप के समय कहा कि आपके सारे क्रिया-कलापों का रुचिकर पहलू तो यह है कि आप अपनी ताकत में कल्पना का प्रयोग कर रहे हैं। आपके पास अपनी पहली पीढ़ी से अधिक कल्पना है। हमारी पढ़ाई तो इस तरह से हुई थी कि हम पहले से ही इस बात के लिए अनुकूलित कर दिया गया था कि क्या संभव है क्या नहीं। मसलन एक प्राध्यापक से यदि यह पूछा जाए कि 'क्या परीक्षा की विधि को हटा देना चाहिए?' तब वह कहेगा, 'नहीं, आप परीक्षा की विधि में

परिवर्तन तो ला सकते हैं, किंतु आपकी इससे मुक्ति नहीं हो सकती।' 'वयो?' इसलिए कि वह प्राध्यापक अपनी सारी जिदगी परीक्षा लेता रहा है। युवा वर्ग की कल्पना-शक्ति बहुत अधिक उबर है और यही कारण है कि इस आन्दोलन में सत्ता को हिलाकर रख देने की ताकत निहित है। आपन उन सब बातों को नकारा है, जिनसे आज का समाज निर्मित है।

आने वाले साल और महीनों के दौरान सात्र फ्रांसीसी तथा सोवियत कम्युनिस्ट पार्टी से पूरी तरह कट जाते हैं। कारण पार्टी छात्रों को इस आन्दोलन से पूरी तरह सहमत नहीं थी। शास्त्रीय बुद्धिजीवियों से सात्र कहते हैं कि सक्रियता लाना उनका प्रमुख उद्देश्य होना चाहिए। राज-नीतिक क्रियाओं के लिए महज विचारों का होना ही काफी नहीं है। उन परिस्थितियों का निर्माण करना होगा, जिनमें जन अपने विचारों का अनुभव प्राप्त कर सकें।

किन्तु दूसरी ओर सात्र स्वयं भी एक शास्त्रीय बौद्धिक थे। छात्र-वर्ग युवा नेता चाहता था। उसकी नज़र में सात्र के पास केवल शब्द थे, विश्लेषण की क्षमता या क्रांति के वास्तविक अनुभव का बिल्कुल अभाव था। सात्र इस बात को समझने लगे थे। १९६६ में प्रोफेसरो तथा विद्यार्थियों की एक सभा में उन्हें बक्ता के रूप में चुनाया गया। विचार का विषय था कि क्रांति में सरकारी दमन के विरुद्ध क्या आन्दोलन किया जाए? अपने इस अनुभव के बारे में सात्र लिखते हैं

"एक कमरा था विद्यार्थियों तथा प्रोफेसरो से भरा हुआ। वहाँ केवल घटनाओं का विश्लेषण नहीं करना था, निणय लेना था। मेरे सामने एक चिट पर लिखा था, 'सात्र, संक्षेप में बोलिए।' सात्र के श्रोताओं का ध्यान उन्हें सुनने की ओर नहीं था और जब युवा वर्ग की आम समस्याओं पर उन्होंने अपना वक्तव्य समाप्त किया, तब कुछ लोग उन्हें 'हूट' कर रहे थे। कुछ अनमनी तालिया भी बजी। सात्र यह समझने लगे, इस तरह की मीटिंगों में बोलने के लिए उनसे पास कुछ भी नहीं बचा है। वे न विद्यार्थी थे और न सवहारा। वे तो स्वयं 'स्टार सिस्टम' के एक सितारा थे। एक मेटेवार्ता में उन्होंने कहा भी, "शास्त्रीय बौद्धिकों का दौर अब समाप्त हुआ है। बुद्धिजीवियों को भी अपना चुनाव सड़ना होगा।"

सात्र का यह नया रूप तेजस्वी और उत्तेजक था, किन्तु प्रश्न उठता है कि बुद्धिजीवियों से सात्र जिस सक्रियता की मांग करते हैं, उसमें कहीं स्वयं अपने प्रारम्भिक लेखन के प्रति निषेध तो निहित नहीं ? १९४७ में सात्र ने कहा था कि शब्द अगर बीमार पड़ गए हों, तो लेखक उनका इलाज करें, लेकिन अब वे कह रहे थे कि मौलिक बुद्धिजीवी बनने हेतु लेखको को अपनी तथागत बौद्धिकी परियोजनाएँ छोड़ देनी चाहिए। जन-आन्दोलन के सन्दर्भ में वे सिद्धान्तवादियों की भूमिका को पूरी तरह नकारते हैं। उनके इस प्रकार के आत्म-बलिदान का एक और उदाहरण था, उनका क्रांतिकारी अखबारों को चलाने के लिए काम करना।

जिस किसी भी क्रांतिकारी अखबार ने सात्र का नाम चाहा, उन्होंने उसे अपना नाम दिया। चूँकि सात्र स्वयं 'स्टार सिस्टम' का एक प्रवक्ता था, इसीलिए उन्होंने चाहा कि उनके नाम का उपयोग करके अखबार निकाले जाएँ, ताकि इन अखबारों की बिक्री बढ़े। असल मकसद तो यह था कि इन सभी अखबारों को एकीकृत किया जाए और जन-आन्दोलन को और अधिक प्रेरित किया जाए। 'सपादकीय' का अर्थ था आन्दोलन करने वालों की सहायता देना, उनके अनुभवों को शब्दों में व्यक्त करना। सात्र कहते हैं, "हमारा काम यह नहीं कि हम मजदूरों से यह बताएँ कि उन्हें आन्दोलन कैसे करना चाहिए या हम आन्दोलन की अवधारणा उनके सामने रखें। हमारा तो बस इतना ही काम है कि हम ऐसी भाषा का सृजन करें जो अनिवार्य राजनीतिक यथार्थ को स्पष्टतया प्रत्येक तक पहुँचा सके।" बौद्धिकों से सात्र आगे कहते हैं

"भिमोरेण्डम पर दस्तखत करके, जुलूस निकालकर या वियतनामी युद्ध की निन्दा करने से क्या होगा ? चाहे लाखों लोग इसमें लगे रहें—कहीं कुछ नहीं होगा, किन्तु अगर कुछ चुने हुए बौद्धिक गद्दी बस्तियों में जाएँ ऑकलड पोर्ट पर जाएँ, युद्ध फैक्टरियों में जाएँ तो फर्क जरूर पड़ेगा। मैं समझता हूँ कि अपने दफ्तर में बैठकर जो बौद्धिक लड़ाई करता है, वह प्रतिक्रांतिकारी है, चाहे वह कुछ भी लिखे। बौद्धिक का दायित्व केवल बौद्धिक होना ही नहीं बल्कि उस सक्रियता में है, जहाँ वह अपनी को दमिती के लिए समर्पित करता है।"

मिसाल के तौर पर उस जमन बौद्धिक को लीजिए, जो एक ओर हिटलर को छोड़कर भाग गया और नाजीवाद की निंदा करता रहा तथा दूसरी ओर हॉलीवुड के लिए 'स्क्रिप्ट' लिखकर पैसे भी कमाता रहा। हिटलर के कृत्यों के लिए वह उतना ही जिम्मेदार है, जितना वह जमनी में सब कुछ देखकर भी आखें बंद किए रहा।

इसी प्रकार वियतनाम युद्ध की निंदा करके या राजनीतिक बौद्धिकों के भाग्य की विडम्बना देखकर अमेरिकन बौद्धिक उन विश्वविद्यालयों में पढ़ाते रहे, जहाँ युद्ध पर शोध काय होते हैं। सात्र की नजर में बौद्धिक, दमन और हत्या के लिए उत्तम हो जिम्मेदार हैं, जितनी कि सरकार है या सरकारी संगठन है। उसी प्रकार सात्र कहते हैं "बौद्धिक अगर तन-मन से व्यवस्था के विरोध में नहीं लगता, तो इसका मतलब यह है कि वह व्यवस्था का समर्थन कर रहा है और उसे इसकी सजा मिलनी चाहिए।

इन बातों से हमें सात्र की शक्ति का पता चलता है। उनके सुधार-वादी उद्देश्य का पता चलता है। यह सात्र की ही हिम्मत थी कि वे ऐतिहासिक विकास के प्रति खुले रहे और नयी आवाज भी सुनते रहे। बौद्धिक की भूमिका के प्रति उनका एक निश्चित दृष्टिकोण बना रहा। बाहरी मांग, सामूहिकता में शामिल होना, अनुमानों को समझना इन तथ्यों को सात्र आत्मसात कर लेते हैं। छठी भजिल पर रहने वाले सात्र अब जमीन पर भीड़ के साथ चलते हैं और कहीं भी वे भीड़ से अलग अपने-आप को 'विशिष्ट' नहीं कहते। वे तो कहते हैं

"आज मैं सोचता हूँ कि अकेले सोचने से वर्ग में सोचना बेहतर है। राजनीतिक काम के लिए हम बौद्धिकों की विचारधारा बेकार है। हमें तो वह स्थिति पैदा करनी होगी जहाँ जन स्वयं अपनी विचारधारा का अनुभव करे। बुद्धिजीवी अपने कौशल के लिए उपयोगी हैं। वे लोगों को संगठित कर सकते हैं, अपनी बात दूसरों तक पहुँचा सकते हैं और सबसे बड़ी बात यह है कि कामगारों की अपेक्षा वे प्रेस तथा पुलिस के सामने चजनी पड़ते हैं।"

हर्बर्ट मार्जुस से बात करते हुए सात्र कहते हैं कि बौद्धिकों को अब

अधिक और छात्रों की जरूरतों का ध्यान रखना होगा। उन्हें जन के साथ सम्मिलित होना होगा। क्योंकि जन स्वयं अपना राह छात्र सक्ता है। जहां मार्क्स कहते हैं कि प्रगतिशील आन्दोलन का उद्देश्य था बौद्धिक हमें मूर्तिमान बन सकता है या उनमें निहित अवधारणाओं का विपरीत-करण बन सकता है, वही सात्र कहते हैं कि जो अपने घर में खुद ही सोचने में सक्षम है। बुद्धिजीवी को जन की साथ के साथ ही ब्रह्म की जरूरत नहीं और न ही उसने विचारों का प्रतिपादन करने की आवश्यकता है। यह सही है कि परम्परा में अधिक और बुद्धिजीवी हमें साथ रह है, किन्तु अब अधिक वग के विकास के साथ यह स्पष्ट है कि बौद्धिक सबहारा के विचारों को धर्मका तो सकता है, किन्तु उनका उत्साहन नहीं बन सकता।

मार्क्स कहते हैं, "मैं इससे सहमत नहीं जातिवारी समाज में जो समस्याएँ सामने आती हैं, जैसे प्रेम की समस्या, भाग्य की समस्या, या फिर एक आनन्दमय जगत की अनिवार्यता का गहसूस होना, ये सारी ही बातें पुरानी श्रेणी के बुद्धिजीवियों द्वारा ही प्रतिपादित की गई थी। क्या हम इन सबको झुठला दें?"

सात्र—हां, मैं इन सबको बदलना चाहता हूँ। वैयक्तिक रूप से यह ठीक है कि मैं स्वयं भी एक पुराने प्रकार का बुद्धिजीवी हूँ।

मार्क्स—हां, मैं भी, किन्तु मैं इसका चुनौती नहीं देता। मुझे इससे कोई गिला नहीं। मुझे शिवायत है अपने-आप से।

सात्र—किन्तु मैं, मैं स्वयं अपनी चुनौती हूँ। मेरी समझ में शास्त्रीय बुद्धिजीवी वह बुद्धिजीवी है, जिसको विलुप्त हो जाना चाहिए।

अतः सार्त्र ने 'साहित्य क्या है' अपनी इस पुस्तक में २० साल पहले शब्द की जिस शक्ति को समझा था और जिसका व्यवहार के अब तक करते आए थे अचानक मानो वह व्यवहार बदल जाता है। शब्द की सीमा लेखक की समझ में आ जाती है। जहां तक सार्त्र का फ्लॉबर्ट पर काम करना था, इसको वे एक समय बिताने का साधन भर कहते हैं। शास्त्रीय बुद्धिजीवी अब अपना छः भजिस्ता परिवेश छोड़कर सड़क पर था। वह अब जन का एक हिस्सा था। सात्र के तर्कों में एक अजीब तरह का

विरोधाभास दृष्टिगोचर होता है। सात्र अब उन सभी बुजुर्ग मूल्यों के प्रति आज्ञामक हो जाते हैं जो कि स्कूल तथा घर में सिखाए जाते हैं और संचार जगत के माध्यम से जिनका प्रचार किया जाता है।

नव क्या सात्र ने सिखना बंद कर दिया? एक ओर जहाँ वे बौद्धिक से जनहित और जनसेवा में लगने लगे कह रहे थे, जहाँ वे शास्त्रीय बौद्धिकों के युग की समाप्ति का ऐलान कर रहे थे वही वे स्वयं पलायन पर काम भी कर रहे थे। एक ऐसा भीमाकार भ्रम जिसको आम पाठक पायद ही पड़े। अपने इस विरोधाभास से दोहरी भूमिका की उलझन से सात्र स्वयं परिचिन थे। वे पूरी ईमानदारी से अपनी इस कमजारी को अपने आत्मकथन में स्वीकार करते हैं।

सात्र व बौद्धिक कैरियर में अभियोजित साहित्य के प्रति उनका आग्रह अपने आप में एक मिसाल था।

५० वर्षों तक किसी धार्मिक कृत्य की तरह लेखन घम निभान के बाद एक के बाद एक मानव जगत के आयामों का अभिव्यक्त करने के बाद अपने पाठकों, अपने प्रशंसकों को चिंतन तथा क्रिया का निर्देशन देने के बाद, सात्र में एक क्रांतिकारी परिवर्तन आया। मात्र अब आदर्शवाद से जाग चुके थे, जैसा कि वे अपनी आत्मकथा बडस में लिखते हैं मैं बदल गया हूँ। मैं अब यह बताऊंगा कि अपने लेखन की एप्रेंटिसगिरी से मैंने हिंसा की कब और कितनी सेवा की। किस तरह मेरा कृतियाँ में भेरी वृत्तमान सामने आई जो कि एक लम्बे समय तक मेरा नकारात्मक आशय बनी रही थी—एक अननूत जीव चूणक जिसमें एक बेहतर नीति बच्चा लुप्त हो गया यास्तनिकता के तजाब का वह सैनात्र जिसमें मेरे भ्रमों के भीने पदों एक एक कर गलते चले गए। मैं वह कारण भी बताऊंगा कि इनने व्यवस्थित रूप से क्यों मैं अपने बिनाफ माचने लगा? वह सच्चाई सामने रखूंगा, जिसने मुझ इतना दुःख दिया अतीत पर छाए रहने वाले भ्रम टुकड़-टुकड़े हो गए। अमरत्व सहायत और मुक्ति का सूबसूरत भवन, बस अब ध्वंस होने ही वाला है। मैंने तहलाने में बंद 'होली घास्ट', अपनी पुरानी आस्था के उस पवित्र भूत का गला पकड़ लिया है, जिस अब बाहर फेंकने ही वाला हूँ। नास्तिकता एक लम्बी और

कठिन यात्रा है, किंतु मैं अब अपने आखिरी पड़ाव पर पहुंच चुका हूँ। मेरा वास्तविक कार्य क्या है, मैं यह निर्भ्रान्ति रूप से जानता हूँ। पिछले दस वर्षों से मैं जाग रहा हूँ। मैं अपने सट्टे-मैठि पागलपन से जाग चुका हूँ। मैं अपने आप से नहीं भाग सकता। सच्चाइयों से कौन इकार कर सकता है? उन बातों को सोचकर केवल हसा जा सकता है। मैं फिर एक बिना टिकट यात्री बन गया हूँ जैसा कि मैं सात साल की उम्र में था। टिकट कलेक्टर मेरे डिब्बे में धुम आया है। वह मेरी ओर देखता है। उसकी नजर का सीसापन कम हो गया है। मुझे देखकर वह आगे बढ़ जाना चाहता है। अपना ट्रिप वह भी गारंटी से पूरा करना चाहता है। मुझे न छेड़ने का कोई भी बहाना उसे मिल जाए, बस वह सतुष्ट हो जाएगा, कोई भी बर्नाना। दुर्भाग्य से मुझे भी कुछ नहीं सूझता मैं अब अपने बहानों को छूड़ने की कोशिश भी नहीं करना चाहता। हम बेचैन एक-दूसरे को देखते रहते हैं, जब तक ट्रेन गंतव्य तक नहीं पहुंच जाती है, जहां मैं अच्छी तरह जानता हूँ कि कोई मेरी प्रतीक्षा नहीं कर रहा है।”

यह एक ईमानदार और खूबसूरत आत्म चित्रण है। लेखन से निवाण की पुरानी हुडक अब नहीं है, लेकिन सात्र को कोई नयी दिशा नहीं मिली। शब्दों की सीमित शक्तियों का भ्रम टूट चुका है। अब समय चूकता जा रहा है। वे जानते हैं उन्हें क्या करना चाहिए किंतु, पुरानी आदत से साधारण हैं। ‘मैंने ऑफिस छोड़ दिया है, लेकिन बासा नहीं छोड़ा। मैं अब भी लिखता हूँ और क्या कर सकता हूँ?’

भ्रम टूट चुके हैं, लेकिन वे लिखते रहेंगे बिना किसी पूर्ण विश्वास या निश्चित धारणा के। वे बदल भी गए और नहीं भी बदले।

आरम-स्वीकृति चलती रहती है धीरे धीरे वह पूरे वक्त में आ जाती है, “यह एक आदत है और फिर मेरा यह व्यवसाय है। एक लम्बे अरसे से मैंने एच तलवार की तरह कलम उठा ली है। मैं जानता हूँ अब हम शक्तिहीन हो चुके हैं। कोई बात नहीं मैं लिख रहा हूँ और किताबें लिखता रहूँगा। उनकी जरूरत है, जो भी हो उसे कुछ नो पूरा होता है। सस्कृति कुछ नहीं बचाती, न व्यक्ति, न वस्तु, औचित्य भी नहीं, लेकिन यह मानव की एक परियोजना है, जिसमें वह स्वयं का प्रक्षेपण करता है। वह इसमें

स्वयं को पहचानता है। वह दोषदर्शी दण ही उसे सही तस्वीर दिखाता है। वह पुराना, ठहरा हुआ छद्म और वचक रूप मेरा चरित्र भी है। आदमी को किसी मनोरोग से छुटकारा मिल सकता है, अपने-आप से नहीं।”

हालांकि अब वे बूक गए हैं, घुघले पड़ गए हैं, अपमानित हैं, उपेक्षित हैं, एक ओर रख दिए गए हैं, किंतु पाच साल के बच्चे की सभी खामियतें उस प्रौढ़ और परिपक्व लेखक में दूढ़ना अभी बाकी है। अधिकांशतः वे दबी रहती हैं, वक्त टालती हैं किंतु ध्यान जैसे ही हटता है, वे दूसरे रूप में उभर आती हैं।

“मैं ईमानदारी से अपने समय के लिए लिखूंगा लेकिन अपनी दत्तमात्र प्रसिद्धि पर मुझमें आक्रोश जागता है। यह मेरी मुहिम नहीं है। मैं जीवित हूँ, क्या इसीलिए पुराने सपनों को मुला देना उचित है? क्या यह नहीं हो सकता कि मैं अब भी उन्हे सभाले हुए रहूँ? मैंने उन्हें अनुकूलित कर लिया है। चकि अनाम भरने का अवसर मैं खो चुका हूँ, इसलिए अपने-आप को खुश करने के लिए कभी-कभी यह भी सोचने लगता हूँ कि मुझे मेरे जीवन-काल में गलत समझा जा रहा है। गिसेल्टा मरा नहीं, पाइलन जीवित है, स्त्रॉगाफ भी। मेरी जवाबदेही उनके प्रति है, मैं ईश्वर में विश्वास नहीं करता। अतः हिसाब लगाइए—जहाँ तक मेरा सवाल है, कभी कभी हैरानी होती है कि कहीं मैं हार-जीत का खेल तो नहीं खेल रहा हूँ? पूरी मेहनत से खेल रहा हूँ कि शायद हजारों पहलुओं से जीतने की मेरी उम्मीद कभी पूरी हो कि शायद सब कुछ ठीक हो जाए और वैसी स्थिति में फिलोसोफी बन जाऊँगा—वह महान् अपग, जिसने अपना सब कुछ बिना शर्त के दिया, लेकिन हमें यह मान लेना चाहिए कि अपने पुरस्कार का उसे भी इंतजार है।”

सात्र ने अचानक दिशा बदल दी है, ईमानदारी से बोद्धिक छल-कपट छोड़ दिया है। वे बदल गए हैं, लेखन के माध्यम से। निर्वाण का भ्रम छाड़कर अब बिना किसी भ्रम के वे आदत बंध लिखते रहेंगे। लेखन जैसा भा हो किन्तु एक दण तो प्रस्तुत करता है। वह मोड़ अब आया, जब हमें एक पचास साल के आदमी में बच्चे की विशेषता दूढ़दी है। पुराने सपने

य। यचपन के हीरो को सात्र याद करते हैं—प्रिसेटडा, पाटेलन, स्त्रांगफ, फिलोसोतेर्तीज। ये कहते हैं

“आप हिसाब लगाइए, मैं नहीं लगा सकता। एव स्तर पर य भ्रम समाप्त हो चुके हैं, लेकिन दूसरे स्तर पर जीवित हैं। भ्रम टूट गए हैं, लेकिन सात्र अब भी नहीं बदला है। उसने अपनी कमजोरियाँ को स्वीकार किया है, आत्म विदलेपण किया है। अपनी आलाचना की है, लेकिन लिखना नहीं छोड़ पाया है।”

सात्र शब्द से सम्मोहित रहे और अतः तब शब्दों का मोह नहीं छोड़ पाए। भाषा चेतना की अभिव्यक्ति का औजार है, इस विश्वास के साथ य जिदगी भर अभिप्रेत सत्य को भाषा में ढालने का प्रयास करते रहे, पर क्या वे सफल हो सके? क्या य जगत के प्रति अपने लेखन के माध्यम से अपनी अन्विष्टता हासिल कर पाए? विभिन्न घरातलों पर उन्होंने हमें जितना दिया है, जोखिम उठाने का उनका फैसला, उसके फल, गम्भीर अध्ययन को प्रारम्भित करते रहेंगे, आज भी और आने वाली अनेक पीढ़ियों तक। निर्विवाद रूप से हम यह स्वीकार करते हैं कि सात्र का सजग, उनकी कृतियाँ, अपने समय के व्यक्ति के साहसिक कारनामों, उसके चिंतन के आयामों को पूर्णतः प्रस्तुत करती हैं। कल्पना एवं यथाथ के बीच का तनाव सामूहिक राजनीतिक क्रिया-कलापों के बीच उनकी प्रतिबद्धता सात्र के जीवनकाल में उनके अंतर्भाग में थी।

समस्याओं का निदान नहीं हो पाया, उनके प्रयासों पर असफलता की मुहर लगी। उन्होंने स्वीकार किया, फिर इसका मुकाबला किया, वे बार-बार प्रयत्नशील रहे। व्यक्तिगत बौद्धिक उपलब्धियों का यह एक ऐसा पड़ाव था, जो अपने समय का अपूर्व असमानांतर काय है, इतिहास से विरक्त।

सामाजिक बहुलता से विमुख सात्र इतिहास में अपनी पीढ़ी के किसी भी लेखक से अधिक व्यक्तिक प्रतिबद्धता की संभावनाओं पर प्रकाश डालते हैं। विकास के दौरान मात्र को यह विश्वास हो गया था कि अपना गतव्य उन्हें अपने जीवनकाल में ही शामिल हो गया है। पलाबर्ट का तीसरा खंड प्रकाशित होने के तीन वर्ष पश्चात्, उनके सत्रहवें जन्मदिन पर मिगेल

कातात ने उनसे मुलाकात की। मिशेल सात्र की नजदीकी थी। बड़ी अतर-गता से गहराई में उतरकर उन्होंने सवाल किए।

सात्र से उनकी बढावस्था के बारे में पूछते हुए उन्होंने उनके सारे जीवन के परिप्रेक्ष्य, इन्द्रियों की क्षमिलता और दष्टिहानि की बात की। भावुकताहीन तिवक्त सात्र लगभग अंधे हो चुके थे। उनकी आत्मदृढता वरकरार थी। उनमें कोई अहकार नहीं था, न उनका व्यवहार अभद्र था।

उन्होंने जो उत्तर दिए, उनमें उन्होंने अपनी शक्ति या अपने महत्त्व का लगातार खडन किया।

१९७३ में सात्र के हाथ में एक नया दायित्व आया, 'दैनिक लिबरेशन' के सपादन का। पूजी नहीं, सहयोग नहीं, विज्ञापन नहीं, फिर भी वह जनमानस का पत्र था।

प्रकाशन परियोजना सफलता की ओर अग्रसर होती है। सात्र उससे अत तक जुडे रहे, हालांकि बीमारी के कारण अब वे मुख्य सपादक की भूमिका नहीं निभा पाते थे। उन्हें एक अन्य परियोजना भी छोडनी पडी थी, पलॉबट के चौथे खंड की। आख काम कर नहीं रही थी लिखना अब संभव नहीं था, काम करने की उन्हें मनाही थी और जब स्थिति यहां तक पहुंच गई, तब भी पूरे मन प्राण से वे दूरदर्शन कार्यक्रम की योजना में जुट गए, जिसमें इस शताब्दी के पहले पिचहत्तर वर्षों का हिसाब उन्हें देना था। यह कार्यक्रम अजाम नहीं पाता है। जो ताकत होनी चाहिए थी वह जाती रही। व्यवस्था इस कार्यक्रम की प्रतिक्रिया से डरती थी, इसलिए सरकारी अनुमति नहीं मिली। मुक्ति के दार्शनिक सात्र ने जिस प्रकार इस शताब्दी को देखा है, एवं आम फासवासी नहीं देख सकता।

सात्र फिर भी लगे रहे। अन्तिम दिना में वे अपने मित्र पियरे विक्टर की महायत्ता में 'पावर एण्ड फ्रीडम' नामक पुस्तक पर काम कर रहे थे।

सात्र को यह विश्वास हो गया था कि 'अनेक में एक' बनकर रहने का गतव्य वे प्राप्त कर चुके हैं।

वे कहते हैं

"मैंने एक जीवन जिया, मैंने लिखा। मुझे किसी बात का पश्चात्ताप

नहीं।”

प्रश्नकर्त्ता पूछता है

“इसका मतसब जिन्दगी आप पर मेहरबान रही ?”

वे उत्तर देते हैं

“यदि पूरे जीवन को देखू तो कहूंगा, जी हा, मुझे किसी बात की शिकायत नहीं। जिन्दगी ने मुझे वह सब कुछ दिया, जिसे मैं चाहता था। लेकिन मैंने यह भी अनुभव किया है कि जो कुछ भी मिला वही सब कुछ नहीं था। इसके लिए हम-आप कर भी क्या सकते हैं ?”

वे हसे। कमरे में एक ठहाका गूँजा।

‘इस हसी को कायम रखिएगा बस।’

इतना कहकर सात्र लामोरा हो गए। चार्ज का समय समाप्त हो चुका था।

1983 के मार्च के महीने में यह शब्दों का मसीहा महाप्रयाण कर गया।

सदर्थ सूची

WORKS BY SARTRE

(A) PHILOSOPHY

- 1936 L'Imagination (Presses Universitaires) Imagination (University of Michigan, 1962)
- 1937 "La transcendance de l'Ego," Recherches Philosophiques VI (1936-1937) Transcendence of the Ego (Noonday, 1957),
- 1939 Esquisse d'une theorie des emotions (Hermann) The Emotions, Outline of a Theory (Philosophical Library, 1948)
- 1940 L'Imaginaire, psychologie phenomenologique de l'imagination (Gallimard) Psychology of Imagination (Philosophical Library, 1948)
- 1943 L'Etre et le Neant (Gallimard) Being and nothingness (Philosophical Library, 1956)
- 1960 Critique de la raison dialectique, I (Gallimard)

(B) FICTION

- 1938 La Nausee (Gallimard) Nausea (New Directions, 1949)
- 1939 Le Mur (Gallimard) The wall and Other Stories (New Directions, 1948)
- 1945-49 Les Chemins de la liberte (Roads to Freedom)
I L'Age de raison, II Le Sursis, III La Mort-

dans 'I am' (Gallimard) Published by Knopf
 Age of Reason (1947), The Reprieve (1947),
 Troubled Sleep (1951),

(C) DRAMA

- 1943 Les Molches (Gallimard) In No Exit and The Flies (Knopf 1947)
- 1944 Huis-clos (Gallimard) In No Exit and The Flies (Knopf 1947)
- 1946 Morts sans sepulture (Gallimard) The Victors, in Three plays (Knopf, 1949)
- 1947 Les Jeux sont faits (Nagel) The Chips Are Down (Lear, 1948)
- 1948 Les Mains sales (Gallimard) Dirty Hands, in three plays (Knopf, 1949)
- 1949 L'Engrenage (Nagel) In the Mesh (Dakers, 1954)
- 1951 Le Diable et le Bon Dieu (Gallimard) In the Devil and the Good Lord and Two Other Plays (Knopf 1960) Published in England as Lucifer and the Lord (Hamilton, 1952)
- 1954 Kean (Gallimard) Kean in the Devil and the Good Lord and Two Other Plays (Knopf 1960)
- 1955 Nekrassov (Gallimard)
- 1960 Les Squelettes d'Altona (Gallimard)

(D) ESSAYS AND AUTOBIOGRAPHICAL WORKS

- 1946 Descartes (Trist) Introduction and Selected texts

- 1947 *L'Existentialisme est un humanisme* (Nagel)
Existentialism (Philosophical Library, 1947)
- 1947 *Situations I* (Gallimard) *Selections in Literary
and Philosophical Essays* (Philosophical Library,
1957)
- 1947 *Baudelaire* (Gallimard) *Baudelaire* (Horizon,
1949)
- 1947 *Reflexions sur la question juive* ed Paul Morihien
(Gallimard) *Anti Semite and Jew* (Schocken,
1948)
- 1948 *Situations II* (Gallimard) *Contains articles
published in Qu'est-ce que la litterature ?*
- 1948 *Qu'est-ce que la litterature ?* (Gallimard) *What
is Litterature ?* (Philosophical Library, 1947)
- 1948 *Visages* (Seghers)
- 1949 *Situations III* (Gallimard) *Selections in Literary
and Philosophical Essays* (Philosophical Library,
1957)
- 1949 *Entretiens sur la politique* (in collaboration with
David Rousset and Gerard Rosenthal) (Gallimard)
- 1952 *Saint-Genet, comedien et martyr* (Gallimard)
Saint Genet, Actor and Martyr (Braziller, 1964)
- 1964 *Les Mots* (Gallimard) *The Words* (Braziller,
1964)

